SEMINARIO
XAVIER ZUBIRI
EDICIONES CRÍTICAS DE OBRAS FILOSÓFICAS
Volumen I

FRANCISCO SUÁREZ

DE ANIMA

MADRID
1991

FRANCISCO SUÁREZ

Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis DE ANIMA

Comentarios a los libros de Aristóteles SOBRE EL ALMA

Edición crítica por

SALVADOR CASTELLOTE

Tomo 3

FUNDACIÓN XAVIER ZUBIRI

IMPRESO EN ESPAÑA

PRINTED IN SPAIN

I.S.B.N. 84-604-0530-3

Barquillo, 10-3.º dcha. Tel. 532 76 27
28004 Madrid

DEPÓSITO LEGAL: V. 3.226 - 1991

ARTES GRÁFICAS SOLER, S. A. - LA OLIVERETA, 28 - 46018 VALENCIA - 1991

PREFACIO

El tercer y último tomo del primer volumen de la colección «Ediciones críticas de obras filosóficas»: FRANCISCO SUAREZ, *DE ANIMA* ve la luz diez años después de la aparición del segundo tomo. La muerte de nuestro gran maestro Xavier Zubiri, que con tanto entusiasmo recibió nuestro trabajo crítico sobre el tratado *De Anima*, en parte inédito, del gran filósofo español y Doctor Eximio Francisco Suárez, paralizó este esfuerzo editorial que ahora, en manos de personas competentes y esforzadas, se reanuda con la edición de este tercer tomo, quizás el más importante del gran estudio psicológico y epistemológico de Suárez.

Quiero agradecer a Carlos Baciero —que, junto con su hermano Luis, han sido, como ya dejé constancia en los anteriores tomos, los artífices de la inmejorable traducción castellana que acompaña al original latino— el empeño que en todo momento ha puesto para que se llevara a cabo esta edición. Igualmente agradezco la intensa labor realizada por la Srta. Madinabeitia en este mismo sentido. También quiero expresar mi más ferviente agradecimiento al P. Félix Rodríguez, quien desde el principio fue el esforzado e incansable motivador de esta edición. Sin la colaboración de mi sobrina, Fanny Crespo, no me hubiera sido posible compaginar la enorme cantidad de datos recopilados durante más de veinte años y que ahora, gracias a su inestimable ayuda y también a las nuevas técnicas informáticas, puedo ofrecer a los estudiosos de la obra suareciana.

Tanto las abreviaturas como los signos especiales siguen siendo los mismos en este tomo. El lector podrá ver su interpretación en el apartado «Aparato Crítico», pág. XIII del primer tomo. Allí queda también constancia del *Index fontium*, a cuyas obras se hace referencia en el aparato crítico de este tercer tomo. Únicamente han sido añadidos los signos { } para indicar lecturas repetidas textualmente en las *Controversias* del Manuscrito de Pavía (Cfr. sobre el tema la *Introducción* del primer tomo).

Espero poder colaborar más en la difusión de la obra suareciana de forma seria y crítica, con la edición de manuscritos inéditos de su obra. Hasta entonces seguiremos trabajando con el análisis informático de las dos más grandes obras filosóficas de Suárez: las *Disputationes Metaphysicae* y el propio tratado *De Anima*, con el objeto de ofrecer una base sólida y crítica a un posterior estudio.

SALVADOR CASTELLOTE

ÍNDICE GENERAL DEL TOMO III

Commentaria una cum quaestionibus
in libros Aristotelis
DE ANIMA

Comentarios a los libros de Aristóteles
SOBRE EL ALMA

TOMO III

DISPUTATIO OCTAVA

De sensibus interioribus

1. De hac re agit Aristoteles, *3 De Anima, cc. 2 et 3.*[1]

Cuius resolutio his conclusionibus continetur:

Prima conclusio: Praeter sensus externos, necesse est ponere alium sensum interiorem, qui discernat inter sensibilia propria sensuum externorum, et eorum operationes cognoscat.

Secunda conclusio: Sentire diversum est ab intelligere et stupere.

Tertia conclusio: Phantasia diversa est ab aestimatione, nam illa est in nostra potestate, et haec minime.

Quarta conclusio: Phantasia non est sensus, nec aliquis habitus intellectivus.

Quinta [conclusio]: Phantasia est motus factus a sensu in actu. Sensus enim exterior motus movet interiorem, et hunc interiorem motum / appellamus phantasiam. Haec docet Aristoteles de *S 195* istis sensibus, et ea obscure et concise, quapropter maiore declaratione indiget haec materia. Breviter tamen de ea dicetur, quoniam pauciora nobis sunt nota de his sensibus.

1 **3** De hac *praem.* Explicatis sensibus exterioribus, dicendum superest de interioribus (III 30, 1) *L* **3** et 3 *add.* Et interpraetes ibi, D. Thomas, tum alibi, tum 1 p., q. 78, a. 4, ubi praecipua quam explicata, sed paulo latius hic erunt disserenda. (Ib.) *L*
4-19 Cuius... sensibus *om. L* **16** 195] 193 *S*

DISPUTA OCTAVA

Los sentidos interiores

Aristóteles trata esta materia en *3 De Anima, cc.* 2 y 3.[1]

Primera tesis: Además de los sentidos externos es preciso admitir otro sentido interior común capaz de discernir los sensibles propios que atañen a los diversos sentidos externos, y de conocer sus acciones.

Segunda tesis: Sentir es distinto de entender y admirarse.

Tercera tesis: Fantasía es distinta de estimación: aquélla está en nuestro poder, ésta, en cambio, de ninguna manera.

Cuarta tesis: La fantasía no es un sentido ni un hábito intelectivo.

Quinta: La fantasía no es un sentido producido por el sentido en acto. En efecto, el sentido exterior al moverse mueve el interior, y a este sentido interior así movido llamamos fantasía. Esto es lo único que Aristóteles nos enseña sobre estos sentidos, y además con oscuridad y concisión. Es, por tanto, una materia necesitada de explicación. Pero lo haremos con brevedad, porque tenemos escasa noticia de estos sentidos.

---

[1] *De an.* III 2-3.

QUAESTIO 1

Utrum sit unus tantum sensus interior, an vero plures

1. In hac quaestione suppono dari sensum interiorem, ad cuius suppositionem notandum est quod haec septem nomina: sensus communis, phantasia, imaginativa, aestimativa, cogitativa, memoria, et reminiscentia significant potentiam aliquam sensitivam a quinque supra explicatis distinctam, sive significent potentias diversas, sive eamdem, prout est principium diversorum actuum. De quo statim.[2]

2. *Sensus communis.* Sensus ergo communis dicitur quaedam potentia interior cognoscens omnia propria sensuum exteriorum, potens discernere inter illa, et ex hac operatione discretiva potissime hic sensus communis colligitur.

Sensus communis, ad quid sit necessarius. Nam illa operatio erat maxime necessaria animae sensitivae, et non poterat convenire alicui sensui exteriori, nam ad discernere inter duo oportet utrumque cognoscere. Unde visus potest discernere inter duos colores, et auditus inter duos sonos, tamen inter colorem et sonum neuter potest discernere, quia neuter utrumque cognoscit. Ad hoc ergo necessarius est sensus communis. Neque potest dici quod eadem anima per diversos sensus discernat, quia anima non cognoscit, nisi per potentias, et ideo per eamdem potentiam debet cognoscere extrema, ut possit iudicare inter illa.

Alia ratione probat Aristoteles, *De somno et vigilia, cap. 1*,[3] dari sensum communem, nempe ut cognoscat operationes sensuum externorum, quae sano modo acceptanda est, iuxta dicta, *d. 6*.[4]

Aliam rationem adducit Albertus, *5 Summa de homine, tract. 2, q. 2*;[5] D. Thoma, *opusc. 43, cap. 4*,[6] nempe esse necessarium sensum communem, ut percipiat sensibilia communia ⌜per proprias species, quae certo ratio falsum supponit⌝, quia sensus interior ⌜non aliter cognoscit sensibilia communia quam exterior⌝, ut *d. 6*[7] annotavimus, et D.
Thomas notat, *1 p., q. 1, a. 3, ad 2*; Avicenna, *6 Naturalium*, / *p.* ⌜3⌝, *cap. 8,* S 195v
in fine[8] et *p. 4, cap. 1*.[9]

2 **42** dari *praem.* ad probandum *S* **47-48** per... supponit *L*, om. *S* **48-49** non... exterior *L*, om. *S* **50** 3 *L*, *om. S*

CUESTIÓN 1

¿Hay un sólo sentido interior o varios?

1. En esta cuestión doy por supuesto que se da un sentido interior. Respecto a dicha suposición obsérvese que estos siete nombres: sentido común, fantasía, imaginativa, estimativa, cogitativa, memoria y reminiscencia, dan a entender algún tipo de facultad sensitiva distinta de las cinco arriba expuestas, trátese de facultades diversas o de una misma en cuanto principio de actos diversos. En seguida volveremos sobre ello.[2]

2. *Sentido común.* Se llama, pues, sentido común a una facultad interior que conoce todos los objetos propios de los sentidos exteriores, con capacidad para discernir sobre ellos. Tal acción de discernimiento es la que sobre todo lleva a la conclusión de que este sentido es común.

Qué necesidad hay de un sentido común. Al alma sensitiva le era sumamente necesaria esa acción de discernimiento que no podía competir a ningún sentido exterior. En efecto, para discernir entre dos, es preciso conocer uno y otro. La vista, pues, podrá discernir entre dos colores y el oído entre dos sonidos; pero ninguno de los dos podrá discernir entre color y sonido, porque ninguno de los dos conoce uno y otro. Esto exige, por tanto, un sentido común. No se puede decir tampoco que una misma alma es la que discierne por medio de los diversos sentidos, porque el alma no conoce sino por medio de sus facultades, y por tanto por medio de una misma facultad ha de conocer los extremos, para que pueda juzgar entre ellos.

Aristóteles, en *Memoria et vigilia, cap. 1*,[3] prueba con otro argumento la existencia del sentido común: por conocer las acciones de los sentidos externos; argumento que hay que aceptar en su correcto sentido de acuerdo con lo dicho en la *d. 6*.[4]

Alberto, en *Summa de homine, tract. 2, q. 2*,[5] aduce otro argumento; y Santo Tomás, en *Opusc. 43, cap. 4*:[6] el sentido común es necesario para percibir los sensibles comunes por medio de especies propias. Argumento que admite sin duda un falso supuesto: que el sentido interno no conoce los sensibles comunes de modo distinto al externo, como indicamos en *d. 6*;[7] y Santo Tomás lo advierte en *1 p., q. 1, a. 3, ad 2*; Avicena, *6 Naturalium, p. 3, cap. 8*, al final,[8] et *p. 4, cap. 1*.[9]

---

[2] passim in hac quaestione.
[3] 455 a 4-25.
[4] d. 6, q. 4, «Utrum aliquis sensus possit cognoscere proprium actum».
[5] = q. 35 (*De sensu communi*), a. 1, n. 5 et *Sed contra*, n. 1, et ad 3: *o. c.*, t. 35, pp. 308ss.
[6] in ed. Romana.
[7] d. 6, q. 1.
[8] *o. c.*, f. 17, col. 2.
[9] *o. c.*, ff. 17sqq.

Sola ergo illa ratio prior concludit dari sensum communem. Unde hic non dicitur esse sensus universalis, sed quidam particularis. Et dicitur communis communitate obiecti, non quia sensibilia communia percipiat, sed quia cognoscat omnia sensibilia externa, et quia in omnes sensus exteriores influit tamquam principium commune eorum. Ita D. Thomas, *1 p., q. 78, a. 4, ad 1*; Albertus, *lib. 2, tract. 4, cap. 12.*[10]

Sed d i c e s: Quomodo unica potentia potest cognoscere sensibilia adeo diversa et saepe contraria? Q u i d a m dicunt sensum communem esse indivisibilem, tamen quia est in organo extenso, secundum illius diversas partes recipere species diversorum sensibilium. Ita Philoponus, *f. 79.*[11]

Sed haec solutio in d u o b u s deficit:

1.º Quia supponit species recipi in organo, et non in potentia, quod supra[12] improbatum est.

2.º Quia ait potentiam esse indivisibilem, quod repugnat accidenti materiali existenti in subiecto extenso.

3.º Non solvit difficultatem, nam fictum est dicere quod diversae species semper recipiantur in diversis partibus.

Et ideo ⌈aliter⌉ respondet Themistius, hic, *cap. 8,*[13] quod sensus communis non recipit in se species sensibilium, sed iudicat de ante se positis in sensibus. Idem videtur sentire Galenus, *7 De placitis,* in fine;[14] Aegidius, *2 De anima, in fine.*[15]

Sed haec est falsa sententia, nam sensus communis non iudicat, nisi cognoscendo; non potest autem cognoscere, nisi in se recipiat species, iuxta supra dicta.[16]

R e s p o n d e t u r ergo quod illa potentia est superior et perfectior, et ideo est universalior, uniens in se virtutem omnium sensuum externorum, quod ex supra dictis, *d. 6,*[17] constare potest, quomodo possit fieri. Unde D. Augustinus, *12 Super Genesim ad litteram, cap.* ⌊*16*⌋,[18] comparat sensus externos quinque rivulis ab uno sensu communi, sicut a fonte ⌊manantibus⌋. Illud autem de contrarietate specierum solutum iam supra[19] est.

54-55 non... sed *om. L* **55** cognoscat *S*, percipit (III 30, 2) *L* **66** potentia *add.* ac corporea (III 30, 3) *L* **71** aliter *L*, A.h. [!] *S* **82** 16] 10 *SP2*, 26 *L* **83** manantibus *PL*, manantes *S*

En definitiva, el único argumento que prueba la existencia de un sentido común es el primero. No se llama común por su comunidad predicativa: no es un sentido universal, sino particular. Se llama común por su comunidad de objeto: por *conocer* todos los sensibles externos y por influir en todos los sentidos externos como principio común de ellos. Así Santo Tomás, Alberto, en *lib. 2, tract. 4, cap. 12.*[10]

Objeción: ¿Cómo es capaz una única facultad de conocer sensibles tan diversos y a menudo contrarios? Algunos afirman que el sentido común es indivisible; pero por estar en un órgano externo, recibe, en proporción a las diversas partes de él, las especies de los diversos sensibles. Así Filópono, *f. 79.*[11]

Pero esta solución tiene dos fallos.

En primer lugar, que las especies se reciben en el órgano y no en la facultad; extremo que quedó rechazado antes.[12]

En segundo lugar, dice que la facultad es indivisible, y esto es incompatible con un accidente material, que se da en un sujeto extenso.

En tercer lugar, no resuelve la dificultad, pues es una ficción decir que las diversas especies se reciben siempre en las diversas partes.

Por eso la respuesta de Temistio en ese punto, *cap. 8,*[13] es otra: el sentido común no recibe en sí las especies de los sensibles, sino que juzga de lo que encuentra ante sí en los sueños. Tal parece ser también la opinión de Galeno, en *7 De placitis,* al final,[14] Gil, en *2 De Anima,* al final.[15]

Pero esta opinión es falsa, porque el sentido común no juzga, si no es conociendo. Ahora bien, no puede conocer, si no recibe en sí las especies, de acuerdo con lo dicho antes.[16]

Ésta es, pues, la respuesta: Esa facultad es de rango superior y de mayor perfección, y por lo mismo de alcance más universal, capaz de reunir en sí la virtualidad de todos los sentidos externos. El modo es constatable por la investigación anterior, *d. 6.*[17] De ahí la comparación que hace S. Agustín, en *12 Super Genesim ad litteram, cap. 16,*[18] de los sentidos externos con cinco arroyos que manan, como de su fuente, de un único sentido común. La objeción contra la contrariedad de las especies ya quedó resuelta más arriba.[19]

---

10 *De an.: o. c.,*t. 5, pp. 312sqq.
11 *De an.* II. *o. c.,* f. [79].
12 d. 5, q. 1, (2ª concl.), n. 6.
13 *De an.* III, c. 8: *o. c.,* p. 290.
14 c. 7: *o. c.,* 1ª concl., ff. 272sqq.
15 Comm. 149: *o. c.,* f. 59v, col. 2.
16 d. 5, q. 1 (1ªconcl.).
17 d. 6, q. 4 (4ª concl.), n. 8; d. 6, q. 6, n. 2; cf. d. 3, q. 2 (2ª concl.), n. 11.
18 n. 32: *PL* 34, 466.
19 d. 5, q. 2 (2ª concl.).

3. *Phantasia.* Phantasia est sensus interior potens cognoscere omnia, etiam sensibilia exteriora, in absentia illorum. Haec enim operatio nobis et brutis communis est, et ideo sensui alicui tribuenda. Illa ergo potentia, quae species rerum sensatarum in absentia illarum conservat, et per illas abstractive cognoscit, phantasia dicitur. Et etymologia sumpta [est] a lumine, ut in praesenti *textu 162*[20] [constat], iuxta translationem Argyroupoli,[21] et expositionem D. Thomae,[22] Commentatoris,[23] Simplicii[24] et Philoponi, in *Paraphrasi.*[25] Lumen / enim dicitur *S 196* <pháos> graece; et quia lumen facit videre colores, inde derivatur «phanós», id est «apparitio», et deinde «phantasia», quae res absentes apparere facit. Philoponus[26] addit quod phantasia dicitur quasi status eorum quae apparent; unde dicit derivari a «phanós» et «stásis», quod graece significat «permanentiam». Et ideo interpretatur textum.

4. Definiens autem Aristoteles[27] phantasiam, prius distinguit illam a reliquis, et primo separat illam a sensibus, et per sensus, externi intelligi <debent>. Ponit autem t r e s differentias inter sensus et phantasiam:

P r i m a, quod licet non sit sensus, neque actu neque potentia, est phantasia, ut in somniis.

D i c e s in somniis esse sensum in potentia.

R e s p o n d e t Themistius, in *Paraphrasi 3, cap. 11*[28] id verificari condicionaliter, id est, licet non ⌊manerent⌋ sensus, etc., ut patet in caeco.

D i c i t u r, 2.º, verificari quando in somniis aliquid impossibile fingitur, cuius neque est actu sensus, neque potentia.

A d d i t tamen Aristoteles, *tx. 156,*[29] quod «sensus semper adest, non vero phantasia». Quae verba difficilia sunt, et ideo Themistius, in *Paraphrasi,*[30] illa ommittit, sed in graeco habentur; et ideo D. Thomas[31] exponit quod sensus, id est, facultas sentiendi semper adest, non tamen phantasia, id est, actus imaginandi. Sed in isto sensu differentia nulla est. Simplicius[32] et Philoponus[33] exponunt quod in pueris

3 **85-86** omnia etiam *om. L* **91** Argyropouli *add.* et Perionii (III 30, 4) *L* **92** Philoponi *S*, Themistii (Ib.) *L* **92** 196] 194 *S* **93** «pháos»] phe. *S*, fos *L* **97** permanentiam *add.* retinet enim phantasia species permanenter, etiam absente objecto (Ib.) *L*

4 **100** debent] debet *S* **106** manerent *L*, maneret *S* **106** sensus *add.* etiam potentia (III 30, 5) *L* **106-107** in caeco *add.* salvari posse phantasiam (Ib.) *L*

3. *Fantasía.* La fantasía es un sentido interior capaz de conocer incluso todos los sensibles externos, en ausencia de ellos. Es una operación común a nosotros y a los irracionales, y por tanto hay que asignarla a un sentido. Se llama, pues, fantasía a aquella facultad que conserva las especies de las cosas percibidas por los sentidos en ausencia de éstas, y conoce abstractivamente por medio de dichas especies. Etimológicamente proviene de la palabra «luz», como aparece claro en el *texto 162,*[20] al respecto. Tal es la traducción que hace Argirópilo[21] y la exposición de Santo Tomás,[22] del Comentador,[23] de Simplicio[24] y Filópono, en *Paraphrasi.*[25] En efecto, luz se dice en griego «phos»; y como la luz hace ver los colores, de ahí deriva «phanós», esto es «aparición», que luego da «fantasía» porque hace aparecer las cosas que están ausentes. Añade Filópono[26] que se dice fantasía porque es el estado, por así decirlo, en que queda lo que aparece; por eso dice que deriva de «phanós» y «stásis», que en griego significa «permanencia». Y en este sentido interpreta también el texto.

4. Cuando Aristóteles[27] define la fantasía, la distingue previamente de lo demás, y en primer lugar de los sentidos; y por sentidos se han de entender los externos. Y establece tres diferencias entre sentidos y fantasía.

Primera: aunque ni actual ni potencialmente se dé sentido, —por ejemplo, en los sueños—, sí se da fantasía.

Objeción: en los sueños se da sentido potencialmente.

Respuesta de Temistio, en *Paraphrasi 3, cap. 11:*[28] esto ocurre condicionalmente; quiero decir que aunque no hubiera rastro de sentido, como es el caso del ciego, [habría fantasía].

Ocurre, en segundo lugar, cuando en los sueños se forja una ficción imposible; ahí no se da sentido ni actual ni potencialmente.

Aristóteles, sin embargo, añade en *tx. 156*[29] que «el sentido está siempre, pero no la fantasía». Son palabras difíciles y por eso las omite Temistio, en *Paraphrasi;*[30] pero el texto griego las trae. Explicación de Santo Tomás:[31] el sentido, esto es, la facultad sensitiva, está siempre, pero no la fantasía, esto es, el acto de la ima-

---

[20] Aristoteles, *De an.* 429 a 3sq.

[21] «cum autem visus maxime sit sensus, hinc est, quod nomen imaginatio ab ipso lumine sumpsit» (Arist., *Opera omnia, Iohanne Argyropulo interprete,* Lugduni 1549, p. 829, 17ss, tx. 162).

[22] *De an.* III, lect. 6, n. 668-

[23] *De an.* II, comm. 162: *o. c.,* f. xcij; *o. c.* (ed. Crawford), 877, 11-14.

[24] *De an.* III 162: *o. c.,* ff. xcvii^{v} sq.

[25] *De an.* III: *o. c.,* f. [87v].

[26] Cfr. in hac d. not. 25.

[27] *De an.* 427 b 14sq.

[28] *De an.* III, c. 11: *o. c.,* p. 293.

[29] *De an.* 428 a 8sq.

[30] Cfr. in hac d. not. 28.

[31] *De an.* III, lect. 5, n. 642.

est sensus exterior, non phantasia. Sed hoc est contra experientiam, nam infantuli habent insomnia et imaginationes imperfectas, sicut et sensus. Quare expositio Averrois[34] mihi placet, qui sic exponit: Sensus semper adest, scilicet obiecto suo, quia non nisi praesens cognoscit; phantasia non ita, quia etiam absens cognoscit. Unde verba illa non addunt novam differentiam, sed supra positam exprimunt.

Secunda differentia, quod sensus inest cunctis animalibus, imaginatio autem non. De [qua] quomodo intelligenda sit, infra.[35]

Tertia differentia, quod sensus semper est verus circa proprium sensibile, imaginatio saepe est falsa. De quo Aristoteles, *tx. 157.*[36]

Sed contra. Nam *tx. 161*[37] ait Aristoteles imaginationem esse veram vel falsam, quia sensus est verus vel falsus; unde falsitatem imaginationis dicit habere originem ex falsitate sensus. Quae est ergo differentia?

Respondet bene Philoponus[38] quod phantasia in cognitione simplicium sensibilium sequitur sensum, / a quo illa accipit tam in *S 196v*
veritate quam in falsitate; tamen quia haec sensibilia componit et impossibilia fingit, in hoc differt a sensu.

5. Secundo loco assignat differentiam inter phantasiam et aestimationem seu opinionem, quod opinio movet appetitum, imaginatio non ita.

Sed contra. Nam saepe imaginatio causat timorem, etiam si nulla sit opinio vel probabilitas mali eventuri, ut experientia docet. Propter quod quidam sic exponunt differentiam, quod ex opinione semper sequitur motus appetitus, ex imaginatione non semper, sed aliquando, ut si fit fortis et vehemens. Et hoc insinuat Aristoteles in exemplo de pictura.[39] Visio enim picturae per se non movet appetitum, movet autem si sit horrida. Sed dicendum quod imaginatio sola numquam movet appetitum, nisi illi misceatur opinio mali vel boni ut possibilis. Vehemens apprehensio facit considerare malum ut possibile, et tunc considerans homo, an eveniat vel non, timet.

6. Alias differentias assignat, quae in textu clarae sunt.[40]

118 Averrois *S*, Avicennae (Ib.) *L* **127** Aristoteles, tx. 157 *S*, supra in c. 10 (Ib.) *L* **129** falsitate *add.* saltem occasionaliter (Ib.) *L* **144** si sit *add.* pulchra vel (III 30, 6) *L* **145** vel boni *add.* saltem (Ib.) *L*

ginación. Pero ahí no se da ninguna diferencia. La interpretación de Simplicio[32] y Filópono[33] es que en los niños se da sentido exterior, no fantasía. Pero es contrario a la experiencia, pues los parvulitos tienen sueños e imaginaciones rudimentarias, tanto como sentidos. La interpretación de Averroes[34] es, pues, la que me satisface. Es ésta: El sentido está, efectivamente, siempre presente a su objeto, porque no conoce sino en presencia de él; no así la fantasía, porque conoce incluso en su ausencia. Por tanto, esas palabras no añaden una nueva diferencia, sino que expresan la expuesta más arriba.

Segunda diferencia: el sentido se da en todos los animales, pero no la imaginación. Después[35] diremos cómo se ha de entender ésta.

Tercera diferencia: el sentido nos da siempre la verdad de su sensible propio, la imaginación a menudo da falsedad. Véase este punto en Aristóteles, *tx. 157*.[36]

Objeción: En *tx. 161*,[37] Aristóteles dice que la razón de que la imaginación dé verdad o falsedad es que el sentido da verdad o falsedad; según estas palabras la falsedad del sentido es el origen de la falsedad de la imaginación. ¿Dónde está, por tanto, la diferencia?

Acertada respuesta da Filópono:[38] la fantasía sigue al sentido en el conocimiento de los sensibles simples, y de él recibe tanto la verdad como la falsedad; pero se diferencia del sentido en que combina dichos sensibles y finge objetos imposibles.

5. Señala además una diferencia entre fantasía y estimación u opinión: la opinión mueve al apetito, no así la imaginación.

Objeción: a menudo la imaginación causa temor, aunque no haya opinión alguna o probabilidad de que vaya a sobrevenir un mal, como enseña la experiencia. Por esta razón hay quienes interpretan la diferencia en este sentido: la opinión origina siempre una moción del apetito, la imaginación no siempre, sino a veces, por ejemplo, cuando es de una fuerte intensidad. Es lo que deja entrever Aristóteles en el ejemplo de la pintura:[39] la visión misma de la pintura no mueve el apetito, pero sí lo mueve cuando la pintura es truculenta. Mas es preciso afirmar que la imaginación por sí sola nunca mueve el apetito, si no entrevera en ella la opinión de un mal o un bien en cuanto posible. En efecto, una aprehensión intensa hace

---

[32] «Imaginatio vero illorum, quae ratione carent, hanc huiusmodi est»: *De an.* III, 161: *o. c.*, f. xcvii^{v}.
[33] *De an.* III: *o. c.*, f. [84], col., 2 (secundum discrimen).
[34] *De an.* III, comm. 156: *o. c.*, f. lxxxix^{v}: *o. c.* (ed. Crawford) 367, 28sqq.
[35] d. 8, q. 2; cfr. d. 2, q. 4.
[36] *De an.* 428 a 11sq.; a 16 sq.
[37] *Ib.* 428 b 10-17; cf. d. 6, q. 3.
[38] *De an.* III: *o. c.*, f. [84^{v}], col. 1.
[39] *De an.* 427 b 18sqq.

Tandem ponit[41] differentiam inter phantasiam, opinionem, fidem, suasionem et rationem, nam istae quattuor vel sunt idem vel sese comitantur, quia ubi est opinio ibi est —vel potest esse— fides et suasio et ratio; phantasia autem potest sine his omnibus esse.

7. Ex his omnibus concludit definitionem phantasiae, scilicet «est motus factus a sensu in actu»,[42] ubi potius definit actum quam potentia; ubi illa definitio convenit sensui in communi, nisi sub sensu in actu etiam sensum communem comprehendas, ut Philoponus exposuit.[43] Sed forte id non est necessarium, quia istae duo non sunt duae potentiae distinctae.

Clarius ergo definitur phantasia, ut sit potentia quae species sensibilium externorum recipit et conservat, et per illas operatur in absentia obiectorum.[44]

Alias definitiones tradit Commentator, *tx. <160>*;[45] Albertus, *3 De Anima, tract. 1, cap. 8*;[46] Cicero, *1 Academicarum Quaestionum*.[47]

8. *Imaginatio*. Imaginatio est idem cum phantasia, solum addit virtutem componendi sensibilia et fingendi impossibilia.

9. *Aestimativa*. Aestimativa dicitur quidam sensus interior potens apprehendere rem sub ratione convenientis et disconvenientis, quae communiter dicitur sub ratione insensata.

Ista operatio communis est omnibus animalibus et nullius sensus externi propria; ergo alterius sensus interioris, / cuius munus est *S 197* movere et dirigere appetitum sensitivum. Ille enim non movetur, nisi a ratione convenientis et disconvenientis, et ideo illa potentia aestimativa dicitur, quia a rebus ipsis aliud aestimat quam in rebus apparet.

10. *Cogitativa*. Cogitativa a multis putatur esse ⌊potentia quaedam sensitiva⌋ hominis, potens ratiocinari circa particularia et componere et dividere. Sed haec virtus ⌊excedit⌋ limites partis sensitivae, ut supra[48] ostensum est. Et ideo cogitativa nihil aliud significat quam ipsamet po-

7 **162** 160] 106 *SL*

8 **165** sensibilia *S*, possibilia (III 30, 7) *L*

9 **170** ergo... interioris *om. L* **170** 197] 195 *L* **171** appetitum *S*, appositum (Ib) *L*

10 **175-176** potentia... sensitiva] potentiam quamdam sensitivam *S* **177** excedit *L*, excludit *S*

que se considere el mal como posible, y entonces el hombre teme al no saber si sobrevendrá o no.

6. Señala otras diferencias que no son claras en el texto.[40]

Finalmente, establece[41] diferencia entre fantasía, opinión, fe, persuasión y razón: las cuatro últimas o son lo mismo o se cortejan, porque donde está la opinión, allí está —o puede estar— la fe, la persuasión y la razón; en cambio la fantasía puede estar sin todas ellas.

7. De todo ello deduce la definición de fantasía: «Es un movimiento producido por el sentido en acto.»[42] Es ésta una definición más bien del acto que de la facultad, una definición aplicable además al sentido común, a no ser que por sentido en acto se entienda también el sentido común, como interpretó Filópono·[43] Pero quizás no haya necesidad de ello, porque no se trata de dos facultadas distintas.

He ahí, en definitiva, la definición más clara de fantasía: la facultad que recibe y conserva las especies de los sensibles externos y por medio de ellas actúa en ausencia de los objetos.[44]

Otras definiciones se encuentran en el Comentador, *tx. 160;*[45] Alberto, *3 De Anima, tract. 1, cap. 8;*[46] Cicerón, *1 Academicarum Quaestionum.*[47]

8. *La imaginación.* imaginación es casi lo mismo que fantasía, sólo añade la capacidad de combinar los sensibles y fingir los imposibles.

9. *La estimativa.* Se entiende por estimativa un sentido interior capaz de aprehender una cosa bajo el aspecto de conveniencia o disconveniencia, aspecto que suele entenderse comúnmente como no-sensado.

Es una operación común a todos los animales y no privativa de un sentido externo; luego lo ha de ser de otro sentido que sea interior, cuya función es mover y dirigir el apetito sensitivo. En efecto, no se mueve si no es por un aspecto de conveniencia o disconveniencia. Por esta razón se llama a dicha facultad estimativa: partiendo de las cosas mismas estima un aspecto distinto del que aparece en las cosas.

10. *La cogitativa.* Opinan muchos que la cogitativa es una facultad sensitiva del hombre con capacidad para hacer raciocinios sobre datos concretos, combinar y dividir. Pero tal virtualidad excede los límites del plano sensitivo, como quedó demostrado más arriba.[48] Por tanto, cogitativa no indica sino la facultad misma

---

[40] *Ib.* 428 a 12-18.
[41] *Ib.* 428 a 18-b 10.
[42] *Ib.* 428 b 13 sq.
[43] *De an.* III: *o. c.*, f. [86]sq.
[44] Cfr. supra, n. 3. *Phantasia.*
[45] *De an.* II. *o. c.*, f. xc^{v}; *o. c.* (ed. Crawford), 372sq.
[46] *o. c.*, t. 5, pp. 326s.
[47] I 40. Cfr. *Ib.* II 18.112.
[48] d. 5, q. 6 (3ª concl.), n. 12.

tentiam sensitivam interiorem discernentem inter conveniens et disconveniens, prout speciali modo in homine existit; et in illo habet maiorem aliquam perfectionem, quia non tantum ex instinctu naturae ducitur, sed etiam ex maiori cognitione et experientia, et saepe etiam a ratione dirigitur.

11. *Memoria.* Memoria ab Aristotele, *De memoria et reminiscentia, cap. 1,*[49] dicitur quaedam potentia quae cognoscit praeterita ⌊ut iam⌋ cognita. Sed specialiter ab aliquibus dicitur memoria quaedam potentia potens cognoscere idem quod aestimativa, tamen in absentia obiectorum. Cognoscit enim brutum rem sub ratione convenientis vel disconvenientis, licet illam praesentem non habeat, ut canes dormientes saepe latrant, propter similem apprehensionem.

12. *Reminiscentia.* Reminiscentia dicitur quaedam potentia quae rerum praeteritarum memoratur, non simplici modo, sed cum quadam imaginatione, et quasi discursu.

Propter quod multi putant hanc virtutem non pertinere ad virtutes sensitivas, sed ad intellectum. Quod videtur insinuare Aristoteles, in principio *De memoria et reminiscentia,*[50] dicens quod qui praestant ingenio, praestant et reminiscentia, qui autem hebetes ingenio sunt, solent memoria praestare.

Tamen, ibidem, Aristoteles, *cap. 2,*[51] aperte docet esse virtutem sensitivam; quod etiam a signo probat, nam cum quis conatur per reminiscentiam indagare lassatur, et si <cessat> indagare, solet obiter invenire quod discurrendo non potuit invenire. Sed hoc signum fallax ⌊est⌋, nam ad hoc satis est concomitantia quae invenitur inter opera intellectus et sensus.

Quare i u d i c o reminiscentiam potissime fieri ab intellectu, saltem ad discursum et compositiones, quae illi admiscentur, quia

11 **185** ut iam *L*, etiam *S* **190** similem *add.* cognitionem et (Ib.) *L*

12 **195** ad intellectum *add. in margine a. m.* ... [?] reminiscentia et recordatio dubitat Fonseca, 1 Metaphysicae, cap. 1 [*o. c.*, t. 1, col. 50 l]... [?] utrum sint idem, et respondet quod «reminiscentia semper est cum raciocinatione discurrente ex his quae novit ad ea in mentem revocanda, quae memoriae non occurrunt; recordatio autem dicitur de quovis memorandi actu, etiam simplici et sine discursu, sed quia recordationis nomen per se videtur [ferre liberam quamdam praeteriti recognitionem quae non est in brutis animantibus]» *S* **196-197** qui... reminiscentia *om. L* **201** cessat] sat *S* **203** est *L*, *om. S*

sensitiva que discierne entre lo que es conveniente y disconveniente, tal como se da específicamente en el hombre. En él adquiere una mayor perfección, porque no sólo se ve guiada por el instinto natural, sino también por un mayor conocimiento y experiencia, y a menudo también está dirigida por la razón.

11. *La memoria.* Aristóteles, en *De memoria et reminiscentia, cap. 1,*[49] define la memoria como aquella facultad que conoce lo pasado como ya conocido. Pero algunos definen de modo peculiar la memoria como aquella facultad con capacidad para conocer lo mismo que la estimativa, pero en ausencia de los objetos. El animal, en efecto, conoce la cosa bajo el aspecto de conveniencia o disconveniencia, aunque no la tenga presente. Los perros, por ejemplo, mientras duermen, ladran a menudo porque aprehenden la imagen.

12. *La reminiscencia.* Se llama reminiscencia a la facultad que recuerda las cosas pasadas, pero no sin más, sino haciendo una cierta indagación a manera de raciocinio.

Ésta es la razón por la que muchos piensan que esta capacidad no se inscribe entre las capacidades sensitivas, sino en el entendimiento. Es lo que parece dar a entender Aristóteles, al principio del *De memoria et reminiscentia,*[50] cuando dice que quienes descuellan por su talento, descuellan también por su reminiscencia, pero quienes son tardos de talento suelen descollar por su memoria.

No obstante, en ese mismo lugar enseña abiertamente Aristóteles, *cap. 2,*[51] que es una capacidad sensitiva. Hay también un signo que eleva él a prueba: cuando alguien se esfuerza en indagar por medio de la reminiscencia, queda fatigado; y si cesa en su indagación, suele salirle al paso lo que no puede encontrar mediante raciocinio. Pero éste es un signo engañoso: el fenómeno se explica suficientemente por la concomitancia que existe entre las acciones del entendimiento y del sentido.

En conclusión, estimo que la reminiscencia compete sobre todo al entendimiento, por lo menos en lo tocante al raciocinio y combinaciones que en ella se entreveran. Pero como el sentido acompaña siempre al entendimiento, al discurrir el entendimiento por diversos lugares y tiempos lo acompaña también el sentido; y aquella indagación, que acaece en el sentido, no por raciocinio en sentido estricto, sino por una sucesión de aprehensiones, pasando de una a otra, puede denominarse reminiscencia y operación del sentido, con dependencia del raciocinio previo del entendimiento.

---

[49] 449 b 24sq.
[50] 449 b 7 sq.
[51] 451 a 18-143 b 11 (passim).

vero sensus semper comitatur intellectum, ideo quando intellectus discurrit per diversa loca et tempora, sensus etiam comitatur, / et illa *S 197v* indagatio, que fit in sensu, non per proprium discursum, sed per quamdam succesionem apprehensionum, ab una in aliam procedendo, dici potest reminiscentia et operatio sensus, pendens a praevio discursu intellectus. Et ideo dixit Aristoteles[52] quod quando pollent ingenio, pollent reminiscentia, nam facile discurrunt.

13. His suppositis, circa quaestionem propositam variae sunt sententiae:

Q u i d a m dicunt et ponunt tantum d u o s sensus interiores distinctos, diverso tamen modo, nam aliqui volunt sensum communem esse unam potentiam per se, phantasiam vero esse aliam, cum qua identificantur memoria, aestimativa, etc. Ita opinatur Perezius, hoc libro, *cap. 3, q. 1;*[53] citat in eam sententiam Turisanum, *lib. 2 In artem Galeni, comm. 17;*[54] et Venetus, hic.[55]

A l i i vero dicunt sensum communem et phantasiam esse unam potentiam, aestimativam vero et memoriam esse aliam distinctam. Hanc opinionem tenet Marcellus, *lib. 4 suarum Traditionum.*[56]

T e r t i a opinio est ponentium ⌊tres⌋ potentias interiores, nempe phantasiam —quam dicunt esse idem cum sensu communi—, cogitativam —quam rationem ⌊vocant— et memoriam⌋. Tenet Galenus, *lib. De differentiis symptomatum, cap. 3;*[57] Nysenus, *4 De viribus animae, cc. 6* et *7;*[58] Damascenus, *lib. 2 De fidei, cc. 17* et *20;*[59] Nemesius, *De natura hominis, cap. 6;*[60] Valles, *lib. 2 Controversiarum.*[61]

Sed oportet hic a d v e r t e r e quod Galenus per rationem ipsum intellectum intelligit, quem putat esse potentiam organicam, ut patet ex *7 De placitis, cap.* <3>,[62] ubi ait quod cerebrum habet in se munus, <ut> «imaginationem, memoriam intellectionemque» efficiat. Non est autem intelligendum alios auctores scholasticos in hoc sensu sequi illum, sed forte per rationem intelligunt ipsam cogitativam.

13 **225** tres *L*, duas *S* **227** vocant... memoriam *L*, quam rationem et memoriam vocant *S* **227** memoriam *add. in margine a. m.* Toletus, 3 De Anima, q. 6, concl. 1 [c. 3. tx. 161: *o. c.* f. 129[v], col. 1], assignat tres tantum hoc [modo]: «Sensus communis, aestimatio seu imaginatio et memoria.» Valde imaginationem et phantasiam non separat ab aestimatione, «sed tantum —inquit— virtus est, quae elicit species non sensatas cum ea quae in absentia obiectorum ipsa percipit, speciesque connectit.» Haec ille. *S* **233** 3] 4 *SL* **234** ut] et *S* **235** scholasticos *S*, catholicos *L* **236** cogitativam *add.* quae a plerisque ratio particularis nuncupatur (III 30, 8) *L*

Por esta razón dijo Aristóteles[52] que quienes descuellan por su talento, descuellan por su reminiscencia, puesto que el discurrir les es fácil.

13. Hechas estas salvedades, son varias las opiniones sobre la cuestión propuesta.

Hay quienes admiten y establecen sólo dos sentidos interiores distintos, pero lo explican de diversa manera. Unos, en efecto, quieren que el sentido común sea por sí sólo una facultad, y la fantasía por su parte otra, identificada con la memoria, la estimativa, etc. Es la opinión de Pérez al tratar de este tema, *cap. 3, q. 1;*[53] cita en su favor a Turisano, *lib. 2 In artem Galeni, comm. 17.*[54] También Véneto, al estudiar este punto.[55]

Pero otros dicen que el sentido común y la fantasía constituyen una única facultad y que en cambio la estimativa y la memoria constituyen otra facultad distinta. Es la opinión que sostiene Marcelo en el *lib. 4* de sus *Traditiones.*[56]

Hay una tercera opinión: la de aquéllos que establecen tres facultades interiores: la fantasía —que dicen identificarse con el sentido común—, la cogitativa —que llaman razón— y la memoria. Así Galeno en *lib. De differentiis symptomatum, cap. 3;*[57] Gregorio Niseno en *4 De viribus animae, cc. 6* y *7;*[58] Damasceno en *lib. 2 De fide, cap. 17* et *20;*[59] Nemesio en *De natura hominis, cap. 6;*[60] Valles en *lib. 2 Controversiarum.*[61]

Pero conviene advertir aquí que Galeno entiende por razón el entendimiento mismo, al que tiene por una facultad orgánica, como resulta evidente por su obra *7 De placitis, cap. 4,*[62] en donde dice que la función propia del cerebro es producir «la imaginación, la memoria y la intelección». Pero no es pensable que haya autores escolásticos que sigan a Galeno en esta línea; lo que quizás entiende por razón es la cogitativa misma.

---

[52] *De mem. et rem.* 449 b 7sq.
[53] *o. c.*, f. 326.
[54] *o. c.*, ff. 45 sq.
[55] *De an.* II, comm. 161s. [1]: *o. c.*, f. 126v, col. 1.
[56] cc. 19s.: *o. c.*, ff. 197vsq.
[57] *o. c.*, 3ª Cl., f. 11 D.
[58] Ps. Gregorius Nyssenus (=Nemesius), *De nat. hom.*, cc. 6.12.13: *PG* 40, 632ss, 659-665.
[59] *De fide orthodoxa*: *PG* 94, 934.938sq.
[60] *PG* 40, 631ss.
[61] c. 22: *o. c.*, f. 35vsq.
[62] *o. c.*, 1ª Cl., f. 268v G: «... imaginationem, memoriam, intellectionem cogitationemque causet».

Q u a r t a opinio quattuor distinguit sensus interiores, nempe sensum communem, phantasiam, aestimativam seu cogitativam et memoriam. Tenet D. Thomas, *1 p., q. 78, a. 4*; et *q. De Anima, a.*⌊*13*⌋;[63] *opusc. 43, cap.* ⌊*4*⌋[64] et schola illius. Idem Averroes, *3 De Anima, tx. 6*;[65] Iandunus, *2 De Anima, q. 37*;[66] et alii. Et haec est communis sententia.

Q u i n t a opinio ponit quinque sensus interiores: quattuor dictos et praeterea imaginativam, quam ponunt esse potentiam distinctam a phantasia. Tribuitur Avicennae, *fen 1 [can.], doctr. 6, cap. 5*.[67] Tenet Albertus, *Summa de homine, tract. De imaginatione*,[68] *2 De Anima, tract. 4, cap. 7*,[69] et *lib. 3, tract. 1*.[70]

S e x t a opinio ponit sex sensus interiores, nempe quinque distinctos et reminiscentiam, quam ponit a memoria distinctam.

14. / *Contra primam opinionem.* Inter has opiniones, prima sine suffi- *S 198*
cienti fundamento loquitur, nam, ut videbimus,[71] qua ratione distingueretur ⌊communis⌋ sensus a phantasia, eadem esset ⌊distinguenda⌋ ab aliis.

Fundamentum secundae. Secunda habet probabile fundamentum, quod coincidit cum quarto.

Fundamentum tertiae. Tertia solum fundatur in quadam experientia desumpta ex infirmitate, non tamen procedit ex propriis fundamentis, nempe ex obiectis et actibus distinguendo potentias, et ideo non placet. Fundamentum autem eius solvetur quaestione sequenti.[72]

Fundamentum quartae. Quarta ergo opinio, quae inter citatas est probabilior, duplex habet fundamentum:

P r i m u m est cognitionem sensitivam, aliam fieri per species sensatas, aliam per insensatas, et potentias cognoscentes per illas esse diversas, nam potentiae cognoscentes per species sensibiles diversarum rationum diversae sunt.

Et c o n f i r m a t u r. Nam iudicium practicum et speculativum sunt actus diversi pertinentes ad diversas potentias; sed potentia

239 a. 4 *om. L* **239** 13 *L*, 3 *S* **240** 4 *L*, 8 *S* **241** sententia *add. in margine a. m.* Capreolus [¡], Caietanus [*Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 78, a. 4) ed. Leonina, passim], Ferrariensis [?], Viguerius, cap. 1. n. 8 [*Inst. ad christianam theologiam: o. c.*, pp. 22 sq.], Veracruz, 2 Animae, specul. 3 [*o. c.*, pp. 377-381], [...?] **244** 5] 65 *L* **246** et... 1 *om. L*

14 **249** 198] 196 *S* **251** communis *L*, *om. S* **251** distinguenda *L*, distinguendum *S* **256** infirmitate *S*, medicina (III 30, 9) *L* **257-258** et... placet *om. L*

Hay una cuarta opinión que distingue cuatro sentidos interiores: el sentido común, la fantasía, la estimativa o cogitativa y la memoria. Así Santo Tomás en *1 p., q. 78, a. 4* y en *q. De Anima, a. 13,*[63] *Opusc. 43, cap. 4*[64] con sus escolios. También Averroes en *3 De Anima, tx. 6;*[65] Jandún, *2 De Anima, q. 37,*[66] y otros. Y ésta es la opinión comúnmente admitida.

Una quinta opinión establece cinco sentidos interiores: los cuatro ya mencionados, más la imaginativa, que tienen por facultad distinta de la fantasía. Se atribuye a Avicena en *fen. 1.1, doctr. 6, cap. 5.*[67] La sostiene Alberto en *Summa de homine, tract. De imaginatione;*[68] *2 De Anima, tract. 4, cap. 7*[69] y *lib. 3, tract. 1.*[70]

Una sexta opinión establece seis sentidos interiores: los cinco diversos antedichos y la reminiscencia que distinguen de la memoria.

14. *Insuficiencia de la primera opinión.* Entre estas opiniones la primera habla sin suficiente fundamento. En efecto, como veremos,[71] si se distinguiese el sentido común de la fantasía, por la misma razón habría que distinguirla de las otras facultades.

Fundamento de la segunda opinión. El fundamento de la segunda tiene visos de probabilidad y viene a coincidir con el de la cuarta.

Fundamento de la tercera opinión. La tercera tiene como único fundamento la experiencia tomada de la enfermedad. Pero no arranca de sus propios fundamentos, esto es de los objetos y de los actos para distinguir facultades. Por eso no me satisface. En la cuestión siguiente[72] se dará respuesta a su fundamento.

Fundamento de la cuarta opinión. La opinión cuarta, que es la que ofrece entre las mencionadas mayores visos de probabilidad; tiene un doble fundamento.

Primero: el conocimiento sensitivo interior lo producen unas veces las especies sensadas, otras las no-sensadas, y las facultades que conocen por ellas son diversas, pues las facultades que conocen por especies sensibles de distinto tipo son diversas.

Confirmación: el juicio práctico y el especulativo son actos diversos que competen a facultades diversas. Pero la facultad que conoce por especies sensadas conoce especulativamente sin miras a un acercamiento o a una huída; en cambio,

---

[63] *q. De an.*, a. 13 (a. 3 *S*).
[64] op. 43 in ed. Romana.
[65] *o. c.*, ff. xcviij^{v}: *o. c.* (ed. Crawford) 416, 71-74.
[66] *o. c.*, f. 53 b A.
[67] *o. c.*, fen. 1, 1 can., doctr. 6, cap. 5 (fen 1ª 2ª doctrina 6, c. 5 *S*).
[68] q. 37, a. 1, ad 2: *o. c.*, t. 35, p. 326. fr. *Ib.*, q. 38, a. 1, ad 1-5: *o. c.*, t. 35, p. 331
[69] *o. c.*, t. 6, pp. 302 sqq.
[70] cc. 1 et 3. *o. c.*, t. 5, pp. 316.318 sq.
[71] Cfr. infra (1.ª conclusio), n. 17.
[72] d. 8, q. 2.

cognoscens per species sensatas cognoscit speculative, sine ordine ad prosecutionem vel fugam; cognoscens vero per species insensatas practice iudicat esse fugiendum, etc. quia cognoscit sub ratione convenientis vel disconvenientis.

S e c u n d u m fundamentum est quod in potentiis sensitivis potentia cognoscens in praesentia obiecti et in absentia sunt distinctae.

P r o b a t u r. Nam potentia cognoscens in praesentia debet esse facile immutativa et apprehensiva, cognoscens vero potentia in absentia debet esse conservativa et retentiva specierum; ista autem duo non possunt convenire eidem potentiae materiali, nam facilis apprehensio in corporalibus provenit ex humiditate, retentio ⌊vero⌋ ex siccitate; quae duo non possunt praedominari in organo eiusdem potentiae; ergo.

Et c o n f i r m a t u r ex illa maxima «Quae in superioribus sunt unita, etc.»

Ergo ex his fundamentis clare colligitur opinio D. Thomae,[73] nam ad cognoscendum intuitive per species sensatas omnium ⌊sensuum⌋ requiritur unus sensus interior, qui est sensus communis; ad cognoscendum vero abstractive per easdem species requiritur aliud ex secundo fundamento, et hoc est phantasia; ad cognoscendum vero intuitive per species insensatas est necessarius alius sensus, ex primo fundamento, et hoc est aestimativa seu cogitativa; ad cognoscendum vero abstractive per easdem ⌊illas species⌋ est necessarius alius, ex secundo fundamento, et hoc est memoria.

Q u i n t a vero opinio praeter omnia consideravit duplicem cognitionem / sensibilium in nobis inventam: aliam simplicem, quae *S 198v*
est phantasia propria, aliam vero compositam seu imaginariam, qua fingimus montem aureum. Et ad hanc operationem addit quintam potentiam.

Et consimili ratione s e x t a opinio addit sextam propter diversum modum memorandi in reminiscentia.

277 in corporalibus *om. P2* 277 vero *L, om. SP2* 278 in organo *S*, id organum *P2* 281 unita *add.* in inferioribus dividuntur, quare etc. *L*, ratione in inferioribus debent esse diversa [f. 292v, lin. 3 sq.] *P* 283 omnium *add.* externorum (III 30, 10) *L* 283 sensuum *L*, sensum *S* 289 illas species *L, om. S* 290 memoria *add.* ergo etc. Et hinc colliges quantum valeat fundamentum secundae opinionis, quod in hac quarta primum fuit. (Ib.) *L* 294 aureum *add.* chimaeram et similia (III 30, 10) *L*

la que conoce por especies no-sensadas, formula un juicio práctico: hay que huir, etc. La razón es que conoce bajo el aspecto de conveniencia o disconveniencia.

Segundo fundamento. Tratándose de facultades sensitivas la que conoce en presencia del objeto es distinta de la que conoce en ausencia.

Prueba: La facultad que conoce en presencia ha de ser fácilmente impresionable y aprehensora, en cambio la que conoce en ausencia ha de ser conservadora y retentora de especies. Ahora bien, estos dos extremos no pueden ser aplicables a una misma facultad material, porque la facilidad de aprehensión en los objetos corporales tiene su origen en la humedad, la retención, en cambio, en la sequedad; caracteres éstos dos que no pueden tener su asiento en el órgano de una misma facultad.

Lo confirma el conocido axioma: «La unión en los niveles superiores, etc.»

Por tanto, a partir de estos fundamentos se impone con claridad la opinión de Santo Tomás.[73] En efecto, el conocimiento intuitivo por especies sensadas de todos los sentidos exige un mismo sentido interior, que es el sentido común; pero el conocimiento abstractivo por esas mismas especies exige otra cosa en virtud del segundo fundamento, y es la fantasía. En cambio, el conocimiento intuitivo por especies no-sensadas está pidiendo otro sentido, en virtud del primer fundamento: tal es la estimativa o cogitativa; pero el conocimiento abstractivo por esas mismas especies está pidiendo uno más en virtud del segundo fundamento: tal es la memoria.

La opinión quinta lo que ante todo ha tenido en cuenta ha sido el doble conocimiento que se da en nosotros: uno simple, que es privativo de la fantasía, y otro con elementos combinados o de la imaginación, como cuando fingimos un monte de oro. Y para esta operación añade una quinta facultad.

Por una razón semejante la opinión sexta añade una sexta facultad: en la reminiscencia se da una manera diversa de recordar.

[73] Cfr. 1 p., q. 78, a. 4 et in hac q. not. 63 et 64

15. *Primum fundamentum ad conclusionem.* Pro decisione veritatis est notandum quod sensus interni {non sunt multiplicandi per hoc quod unus possit plura quam alius, sed per hoc quod unus non potest afficere actum alterius}, nec e contrario, nam si ponuntur duo sensus interni, quorum unus potest quidquid alius et plura, superflue ponitur ille quae pauciora potest; et ideo ad operationes incompossibiles eidem potentiae est respiciendum, et quot fuerint huiusmodi operationes, tot multiplicare internos sensus, et non plures neque pauciores.

Dices: Ergo superflue ponuntur sensus exteriores, nam quidquid illi possunt, potest interior; ille ergo sufficit.

Respondetur, 1.º Non esse simile, nam sensus exteriores sunt particulares virtutes, quibus addi debuit universalis, quae particularibus virtutem praeberet, et de omnibus iudicaret; in internis autem sensibus non est haec necessitas.

2.º Etiam dicitur antecedens esse falsum, nam aliquid possunt externi sensus quod non potest interior, nempe immutari ab <externis> sensibilibus; quamvis ergo sensus interior cognoscat quidquid exterior, non tamen per immutationem obiecti; et ideo ad hoc fuerunt necessarii externi sensus, quia nisi illi immutarentur, non posset interior potentia aliquid percipere.

Est ergo constitutum fundamentum, quod acceptant omnes qui in hac materia recte procedunt, nempe ad eas actiones esse multiplicandos sensus internos, ⌊quae⌋ non possunt reduci ad aliam potentiam, nam si possunt superfluum est multiplicare plures.

16. 2.º est notandum quod in homine non sunt ponendi plures sensus interiores quam ponuntur in brutis perfectis, quia in illis reperitur natura sensitiva cum tota perfectione sua intra proprium gradum, et si aliqua operatio apparet in homine perfectior, non propterea est in illo multiplicanda potentia, sed poterit provenire ex maiore perfectione similis potentiae.

Et ex hoc fundamento secundo excludit D. Thomas[74] quintam opinionem Avicennae,[75] nam illa operatio imaginationis compositiva

307-308 nam... interior *S*, cum quidquid illi [...] possit (III 30, 11) *L* **308** ille... sufficit *om. L* **314-315** externis] extremis S **321** quae *L*, qui *S* **322** nam... plures *om. L*

15. *Primer argumento de la tesis.* En orden a la decisión de esta cuestión adviértase que la multiplicación de los sentidos internos no se ha de basar en el hecho de que uno tiene más capacidad que otro, sino en el hecho de que uno no puede producir el acto del otro, y no al contrario. Supongamos dos sentidos internos; si uno de ellos tiene la misma capacidad del otro y algo más, sobra el que tiene menor capacidad. Hay que mirar por tanto a las acciones que no pueden asignarse a una misma facultad, y poner tantos sentidos internos cuantas acciones haya de este tipo, ni más ni menos.

Objeción: Entonces están de más los sentidos externos: lo que éstos pueden, lo puede el sentido interno. Éste, por tanto, nos basta.

Respuesta: Primero. No es igual: los sentidos externos son capacidades particulares a las que hubo que añadir una universal que diera virtualidad a las particulares y emitiese juicio de todo; pero en los sentidos internos no hay tal necesidad.

Segundo. Además es falso el antecedente, porque hay algo que pueden los sentidos externos que no puede el interno: ser impresionados por los sensibles externos. Por tanto, aunque el sentido interno conozca lo que el externo, no es impresionado por el objeto. De ahí la necesidad de unos sentidos externos: sin la impresión de los mismos la facultad interna no podría percibir nada.

En conclusión, queda establecido el fundamento que aceptan todos los que proceden debidamente en esta materia: la multiplicación de los sentidos internos está en función de aquellas acciones que no pueden asignarse a otra facultad, porque si pueden, es superfluo poner más.

16. Segunda observación: No hay que poner en el hombre más sentidos internos de los que se ponen en los animales perfectos, porque en ellos se da la naturaleza sensitiva en su total perfección dentro de su escala; y si alguna acción se manifiesta en el hombre con mayor perfección, no por eso se ha de multiplicar en él la facultad: la causa podría ser una mayor perfección de la facultad, que es de especie semejante.

Basado en este segundo fundamento, Santo Tomás[74] excluye —con razón— la quinta opinión, la de Avicena.[75] En efecto, esa acción combinatoria de la imaginación sólo se halla en el hombre y o bien compete al entendimiento o se explica sin duda suficientemente por ser la fantasía del hombre de superior perfección y rango. De ahí que pueda producir un acto más perfecto.

---

[74] 1 p., q. 78. a. 4.
[75] Cfr. in hac q. not. 67.

tantum / reperitur in homine, et vel pertinet ad intellectum, vel certe ad illam satis est quod phantasia hominis sit perfectior et nobilior, et ideo potest <perfectiorem> actum [efficere]. *S 199*

Et ex eodem fundamento ⌊excluditur⌋ distinctio reminiscentiae a memoria, nam reminiscentia tantum est hominis, et id habet ex coniunctione ad intellectum, ut diximus.[76]

17. *Prima conclusio.* His suppositis, probabilius videtur sensum communem et phantasiam non esse potentias realiter distinctas. Et idem est de aestimativa et memoria, et in universum de potentia intuitive et abstractive cognoscente.

{P r o b a t u r. Nam potentia cognoscens in absentia obiecti, debet recipere species illius; ergo vel recipit illas in praesentia obiecti, vel in illius absentia; in absentia est impossibile, nam sensibilia tantum immutant sensus, dum sunt illis praesentia; et / in sensibus externis *P 293* non durant species neque actus, nisi in praesentia sensibilium; ergo cum phantasia et memoria non possint immutari, nisi media immutatione sensus exterioris, debent immutari in praesentia obiecti; ergo etiam possunt cognoscere in praesentia obiecti. Patet ultima consequentia, nam potentia, quae potest immutari ab obiecto praesenti, potest attente immutari, et consequenter potest simul in actum exire, immo necessario exibit, quia ⌊in illo instanti in quo recipit species⌋ est potentia naturaliter agens, et non impedita;} ergo potentia cognoscens in absentia obiecti potest cognoscere in praesentia; non ergo propter hos actus sunt multiplicandae potentiae. Et hinc destruitur fundamentum oppositae sententiae.

Et c o n f i r m a t u r 2.º Nam si istae potentiae distinguuntur, est ut una sit facile appraehensiva, alia conservativa; sed haec ratio destructa manet, nam simul ac immutantur sensus exterior, immutatur phantasia; ergo tam facile immutatur sicuti esse potest, quia non potest esse facilior immutatio quam simultanea; ergo non oportet haec distinguere.

16 **331** 199] 197 *S* **333** perfectiorem] imperfectiorem *S* **332-333** et... efficere *om. L* **334** excluditur *L*, distinguitur *S* **335-336** nam... diximus *om. L*

17 **342-343** praesentia... absentia *S*, absentia obiecti vel in illius praesentia *P* **343** nam *S*, quia *P* **348** cognoscere *S*, immutari ac operari (III 30, 13) *L* **348** ultima *S*, haec *P* **351** in... species *P*, *om. S* **351** est *S*, sit *P* **352** potentia... agens *S*, agens naturale *P* **352** impedita *S*, impeditum *P* **358** exterior *S*, internus (Ib.) *L* **359-360** quia... simultanea *om. L*

Por la misma razón queda eliminada la distinción entre reminiscencia y memoria: la reminiscencia es privativa del hombre y deriva de su unión con el entendimiento, como dijimos.[76]

17. Primera tesis. Hechas estas salvedades, parece más probable que el sentido común y la fantasía no sean facultades realmente distintas. Lo mismo hay que decir de la estimativa y de la memoria, y en general de la facultad que conoce intuitiva y abstractivamente.

Prueba. La facultad que conoce en ausencia del objeto, ha de recibir de él las especies. Por tanto, o las recibe en presencia del objeto o en ausencia del mismo. En ausencia es imposible, porque los sensibles solamente impresionan los sentidos mientras les son presentes; y las especies y los actos no perduran en los sentidos externos, si no en presencia de los sensibles. Conclusión: como la fantasía y la memoria no pueden ser impresionadas sino mediante la impresión del sentido externo, han de ser impresionadas en presencia del objeto. En consecuencia, pueden conocer también en presencia del objeto. Esta última consecuencia es evidente: la facultad que puede ser impresionada por el objeto presente puede al mismo tiempo irrumpir en acto, es más, irrumpirá forzosamente, porque en ese instante en que recibe las especies es una facultad que está actuando naturalmente, sin impedimentos. Por consiguiente, la facultad que conoce en ausencia del objeto puede conocer en su presencia. No hay, pues, que multiplicar las facultades en razón de estos actos. Con esto queda destruido el fundamento en que se apoyaba la opinión opuesta.

Confirmación de la tesis: De haber una razón para distinguir estas facultades, ésta sería la facilidad con que una aprehende y la otra conserva. Ahora bien, esta razón cae por su base, porque el sentido externo recibe la impresión al tiempo que la fantasía. Luego se produce la impresión con la mayor facilidad posible: mayor facilidad de impresión que la simultánea es imposible. Luego no hay razón para tal distinción.

[76] Cfr. supra, n. 12, lin. 205-213: «Quare iudico....discurrunt.»

Et confirmatur. Nam si phantasia non simul immutatur cum sensu, ergo transacto aliquo tempore immutatur. Peto: Quid factum est in illo tempore in phantasia, ratione cuius sit magis disposita ad immutationem quam antea? Nihil potest assignari quod factum sit, neque etiam potest assignari agens a quo facta sit illa dispositio, vel ablatum impedimentum.

Et praeterea, est contra experientiam, alias ut species rerum in memoria manerent, deberent per aliquod tempus esse praesentes / sensui. Consequens autem est falsum, nam licet subito rem videamus, si attendimus, possumus postea memorari illius. *S 199v*

Quod tandem ultimo confirmatur. Nam officium ⌊sensus⌋ communis est attendere et concurrere cum omnibus sensibus ad eorum sensationes; sed hoc idem est officium imaginativae, ut experientia docet, nam si imaginamur circa eamdem rem, quam praesentem habemus, non sentimus illam, ut etiam D. Thomas[77] et Themistius[78] hic fatentur.

Ex dictis ergo concluditur sensum communem et imaginationem non distingui, quia si distinguerentur, maxime ut cognoscerent in praesentia et absentia; sed hoc non; ergo eadem ratio probat aestimativam et memoriam inter se non distingui. Ponere autem diversos sensus internos, ut unus cognoscat in praesentia tantum, alius vero in praesentia et absentia simul, superfluum est et contra fundamentum supra[79] positum.

18. Ad secundum autem fundamentum quartae opinionis —quod contra hanc conclusionem procedit— respondetur etiam quod in materialibus idem potest esse receptivum et conservativum, ut plumbum. Tamen ad oppositum dicitur quod haec immutatio non est omnino materialis, sed intentionalis, quae sine resistentia fit.

Item, species ipsae non tantum recipiuntur in organo, sed in ipsa potentia,[80] ex cuius natura provenit quod in ipsamet species conserventur melius vel deterius, quamvis nonnihil iuvet organi dispositio. Et experientia ipsa docet quod in illa parte cerebri, in qua collocatur sensus interior, non est illa diversitas dispositionum quae ab illa opinione ponitur.

372-373 sensus *L*, *om. S* **373** omnibus *S*, externis (Ib.) *L* **375-376** praesentem *S*, repraesentem (Ib.) *L*

18 **388** plumbum *add.* sigillationem (III 30, 14) *L*

Confirmación: Si la fantasía no recibe la impresión al tiempo que el sentido, la recibirá en un momento posterior. Pregunto: ¿Qué se ha operado en la fantasía en ese intervalo, que explique una mayor disposición para la impresión que antes? No hay indicio alguno de que se haya operado algo, ni tampoco se puede señalar el agente que haya producido aquella disposición o el impedimento que se haya removido.

Además, contradice a la experiencia, de lo contrario para que las especies de las cosas perdurasen en la memoria, tendrían que estar presentes al sentido durante algún tiempo. Pero la conclusión es falsa: aunque contemplemos la cosa un instante, si ponemos atención somos después capaces de acordarnos de ella.

Ultima confirmación: La función del sentido común es atender y concurrir con todos los sentidos a sus sensaciones. Ahora bien, tal es también la función de la imaginativa, como da la experiencia: si nos ponemos a imaginar sobre la misma cosa que tenemos presente, no tenemos sensación de ella, como reconocen también Santo Tomás[77] y Temistio[78] en este punto.

De la investigación anterior se concluye que sentido común e imaginación no se distinguen: si se distinguieran, sería ante todo por conocer en presencia y en ausencia. Pero esto no. Luego este mismo argumento prueba que la estimativa y la memoria no se distinguen entre sí. Ahora bien, admitir sentidos internos diversos para que el uno conozca sólo en presencia y el otro en presencia y ausencia, es supérfluo y va contra el argumento expuesto más arriba.[79]

18. Respuesta al segundo argumento de la opinión cuarta, dirigido contra nuestra tesis: en las cosas materiales, una misma cosa puede ser receptiva y retentora; por ejemplo, el plomo. Afirmo, sin embargo, que en el caso opuesto esa impresión no es totalmente material, sino intencional y se produce sin ofrecer resistencia.

Asimismo, las especies como tales no sólo se reciben en el órgano, sino incluso en la facultad[80] y a la índole de ésta se debe el que las especies se conserven en ella mejor o peor, aunque ayude no poco a ello la disposición del órgano. La propia experiencia da que en aquella parte del cerebro, en que está situado el sentido interno, no hay esa diversidad de disposiciones que la mencionada opinión señala.

---

77 D. Thomas (?).
78 *De an.* II, cap. 11: *o. c.*, p. 293.
79 d. 6, q. 2 (2ª concl.), n. 10.
80 Cfr. d. 5, q. 1 (2ª concl.), n. 6.

Ad confirmationem autem dicitur illam maximam esse veram, quando est necessitas dividendi potentias; hic autem nulla est.

19. Secunda conclusio: Probabilius est etiam aestimativam et memoriam non esse potentias realiter a phantasia distinctas.

Probatur. Quia si distinguerentur, maxime quia una cognoscit per species sensatas et alia per insensatas; sed non est talis distinctio specierum, ut supra[81] probatum est; ergo nec est talis distinctio potentiarum.

2.º Quidquid sit de distinctione specierum, {potentia cognoscens rem sub ratione insensata, debet etiam cognoscere ⌊illam⌋ sub ratione sensata; ergo istae potentiae non distinguuntur. Et probo antecedens, nam potentia cognoscens lupum ut inimicum, non alia ratione id cognoscit nisi cognoscendo figuram et ⌊alia⌋ accidentia illius exteriora. Quomodo enim potest cognoscere esse inimicum, nisi / cognoscat *S 200*
illum qui est inimicus? Non cognoscit autem illum, nisi per exteriora accidentia; cognoscere autem illum per exteriora accidentia est cognoscere sub ratione sensata; ergo potentia cognoscens sub ratione insensata...

Forte dicitur satis esse quod una potentia cognoscat lupum ut sic, ut alia iudicet esse inimicum.

Sed hoc non intelligitur, nam hoc iudicium: «Hic est inimicus» includit intrinsece cognitionem huius qui est inimicus; ergo non sunt actus separabiles ad diversas potentias pertinentes.}

Et confirmatur. Nam sensus communis non possit iudicare inter diversa sensibilia, nisi cognosceret utrumque extremum, secundum Aristotelem[82] et omnes philosophos; ergo nec aestimativa posset iudicare hunc esse inimicum, nisi cognoscendo extrema etiam.

3.º arguitur. Nam cognoscere rem sub ratione convenientis vel disconvenientis est cognoscere sub ratione insensata; sed phantasia cognoscit sub ratione convenientis et disconvenientis; ergo cognoscit sub ratione insensata; ergo non distinguitur ab aestimativa. Ultima

19 **405** illam *P, om. S* **406** Et probo *S*, probatur *P* **407** nam *S*, quia *P* **407** id *om. P* **408** alia *P, om. S* **408** exteriora *add.* ac adeo sub ratione sensata, debet ergo ita necessario cognoscere (III 30, 15) *L* **409-413** Quomodo... insensata *om. L* **409** 200] 198 *S* **410** autem *S*, sed *P* **411** cognoscere... accidentia *S*, quod *P* **412-413** potentia... insensata *om. P* **414** Forte *om. P* **414** dicitur *S*, dices *P* **415** ut... inimicum *S*, alia ut inimicum *P* **416** Sed... intelligitur *S*, sed contra *P* **417** intrinsece *S*, formaliter *P* **417** huius *S*, illius *P* **421** nec *add.* si *S*

Respuesta a la confirmación: la máxima es verdadera, cuando hay necesidad de dividir facultades; pero aquí no hay ninguna.

19. Segunda tesis: Es más probable que tampoco la estimativa y la memoria sean una facultad realmente distinta de la fantasía.

Prueba: Si se distinguiesen, sería ante todo porque una conoce por especies sensadas y la otra por especies no sensadas. Ahora bien, no se da tal distinción de especies, como quedó probado más arriba.[81] Luego tampoco se da tal distinción de facultades.

En segundo lugar, sin entrar en la distinción de las especies, la facultad que conoce la cosa en su aspecto no sensado debe conocerla también en su aspecto sensado. Luego no hay distinción de facultades. Pruebo el antecedente: La facultad que conoce a un lobo como enemigo, no lo conoce de otra manera que conociendo su figura y demás accidentes externos de él. ¿Cómo puede conocer que es enemigo, si no conoce a aquél que es enemigo? Pero no lo conoce sino por los accidentes externos. Ahora bien, conocerlo por los accidentes externos es conocerlo en su aspecto sensado. Luego la facultad que conoce las cosa en su aspecto sensado...

Posible objeción: Basta que una facultad conozca al lobo como tal, para que la otra juzgue que es enemigo.

Pero esto no se entiende: el juicio «Éste es enemigo» incluye intrínsecamente el conocimiento de éste que es enemigo. Luego no son actos separables que competan a facultades diversas.

Confirmación: El sentido común no podría juzgar entre diversos sensibles, si no conociera uno y otro extremo, según Aristóteles[82] y todos los filósofos. Luego tampoco la estimativa podría juzgar que éste es enemigo, si no es conociendo además los extremos.

Tercer argumento: Conocer una cosa bajo el aspecto de conveniencia o disconveniencia es conocerla bajo el aspecto no sensado. Ahora bien, la fantasía conoce bajo el aspecto de conveniencia y disconveniencia. Luego conoce bajo el aspecto no sensado. No se distingue, por tanto, de la estimativa.

---

[81] d. 6, q. 2.

[82] *De an.* 3, 1: 425 a 13-b 11. Cf. *De mem. et rem.*: 455 a 4-25.

haec consequentia tenet ex fundamentis supra.[83] Maior est evidens. {Probatur minor, nam phantasia movet appetitum sensitivum, ad quem comparatur sicut intellectus practicus ad voluntatem, teste Aristotele, *3 De Anima, cap.* <*9*>, *tx. 44*;[84] et *cap.* <*10*> per totum;[85] appetitus autem non movetur, nisi a ratione convenientis et disconvenientis; ergo, etc.

20. Et hinc solvitur fundamentum primum quartae opinionis, quod procedit contra conclusionem.

Negatur enim distinctio illarum ⌊specierum⌋ sensatarum et insensatarum.

Et praeterea negatur quod cognitio istarum rationum diversarum sit ita diversa ut sit tribuenda diversis potentiis. Nego item iudicium practicum et speculativum fieri a potentiis diversis. Melius enim fiunt ab eadem, cum unum in alio fundetur.

21. Tertia conclusio ex dictis colligitur: Probabilissimum videtur sensum interiorem tantum esse realiter unum.

Haec conclusio, aliis suppositis, est evidens, nam sensus communis et phantasia sunt unum inter se; et similiter aestimativa et memoria inter se; et rursus aestimativa et phantasia inter se. Cogitativa autem, reminiscentia et imaginatio non ponuntur in numero, ut supra,[86] sed tantum significant diversas perfectiones quas iste sensus habet in homine.

Et haec, ut arbitror, est sententia Aristotelis, nam / imprimis, *S 200v* *cap. 1 De memoria et reminiscentia*,[87] ait {phantasma esse affectum sensus communis; et in toto illo capite aperte loquitur de sensu communi et phantasia, immo de tota virtute sentiendi interiori tamquam de uno sensu. Et ibidem[88] ait quod eadem parte cognoscimus magnitudinem et motum et tempus. Et subdit: «Unde constat haec omnia ad primarium illum sensum interiorem pertinere.»[89] De quo, infra,[90] dicit quod ille sensus memoratur tantum;} ergo ponit unum principem sensum

430 9] 6 *SLP2* **430** 10] 7 *SL*, 9 *P2* **431** et *S*, vel *P2* **432** ergo *add.* ipsa phantasia rationem eiusmodi proposuit, ac cognovit (III 30, 15) *L*

20 **435** specierum *L*, potentiarum *S*

21 **450** phantasma *add.* non (III 30, 16) *L* **450** affectum *SL*, effectum *P2* **453** ibidem *S*, ibi *P* **454** et¹ *om. P* **455** interiorem *S*, principem (Ib.) *L* **456-457** ergo... interiorem *om. P2*

Esta última consecuencia es válida por las razones antes expuestas.[83] La premisa mayor es evidente. Se prueba la menor: la fantasía mueve al apetito sensitivo, se la compara a él como el entendimiento práctico a la voluntad. Así lo afirma Aristóteles en *3 De Anima, cap. 9, tx. 44*[84] y *cap. 10,* por todo él.[85] El apetito, en efecto, no se mueve sino por un aspecto de conveniencia y disconveniencia. Luego.

20. Con esto queda desmontado el argumento primero de la opinión cuarta contrario a nuestra tesis:

Negamos la distinción entre esas especies sensadas y no sensadas.

Negamos además que el conocimiento de esos diversos aspectos sea tan distinto, que sea preciso atribuirlo a facultades diversas. Niego asimismo que el juicio práctico y el especulativo estén producidos por facultades distintas: mejor los produce una misma, puesto que uno está fundado en el otro.

21. Tesis tercera. Se desprende de la investigación anterior: Parece muy probable que en la realidad no haya más que un solo sentido interno.

Hechas las salvedades anteriores, esta tesis es evidente: sentido común y fantasía se identifican mutuamente; asimismo estimativa y memoria, y también estimativa y fantasía. Por otra parte, la cogitativa, la reminiscencia y la imaginación no se clasifican como facultades, como se dijo más arriba,[86] sino que significan simplemente las diversas perfecciones que este sentido tiene en el hombre.

Tal es, si no me engaño, la opinión de Aristóteles: En primer lugar, en *cap. 1 De memoria et reminiscentia*[87] afirma que el acto de la fantasía es una afección del sentido común. Y en todo ese capítulo habla abiertamente del sentido común y de la fantasía e incluso de la entera capacidad interna del sentir como de un único sentido. En el mismo lugar[88] afirma que con una misma facultad conocemos el tamaño, el movimiento y el tiempo. Y añade: «Lo que demuestra que todos esos factores competen a ese primario sentido interno.»[89] De él dice líneas más abajo[90] que es el único sentido que tiene memoria. Luego establece un único sentido interno de rango preeminente.

---

[83] Cfr. supra, n. 15: «Primum fundamentum...».
[84] 432 b 15 sqq.
[85] 433 a 9-b 30.
[86] Cfr. supra, 9: «*Aestimativa*».
[87] 470 a 10 sq.
[88] *Ib.*, 450 a 9 sq.
[89] *Ib.*, 450 a 11 sq.
[90] *Ib.*, 450 a 13 sq.

interiorem. Libro etiam *De insomniis, cap. 1,*[91] ait quod imaginandi vis eadem numero est cum potentia sentiendi, sed essentia et ratione diversa, ubi comparat imaginationem sensibus externis, et dicit esse eamdem numero vim, quia imaginatio et sensus exterior uniuntur per modum unius virtutis ad perfecte sentiendum, quod munus est proprium sensus communis, secundum omnes; ergo tribuit Aristoteles munus sensus communis imaginativae; ergo sentit non distingui. Et in eodem capite,[92] {dicit quod sensus externi immutant principem sensum communem et in vigilia et in somniis, sed diverso modo, scilicet in vigilia actualiter, in somniis ⌊vero⌋ per species iam acceptas; ergo docet sensum communem conservare species ⌊iam⌋ acceptas, quod est munus phantasiae.

Et hoc etiam insinuat D. Thomas, *1 p., q. 84, a. 8, ad 2,* ubi inquit quod in somniis aliquando solvitur sensus communis, et iudicat,} cum tamen ipse, *1.2, q. 15, a. 1,* et *q. 17, a.* ⌊*7*⌋, *ad 3,* dicat sensum communem non immutari, nisi in praesentia obiecti. Et ideo ille locus *primae partis* ab illius discipulis explicatur.

P r a e t e r a. Quod phantasia non distinguatur ab aestimativa secundum Aristotelem ⌊patet⌋, nam aestimativa dicitur potentia cognoscens rationem convenientis et movens appetitum. Et ideo D. Thomas, *1 p.,* supra,[93] et *De veritate, q. 25, a. 2,* et alibi,[94] dicit aestimativam comparari ad appetitum sensitivum, sicut intellectus practicus ad voluntatem.

Sed ostensum est[95] quod secundum Aristotelem phantasia cognoscit rationem disconvenientis et movet appetitum, et comparatur ad illum ut intellectus practicus; ergo secundum illum non distinguitur phantasia ⌊ab⌋ aestimativa.

T a n d e m, quod phantasia et memoria non distinguantur est expressa sententia Aristotelis, *De memoria et reminiscentia,*[96] ubi ait aestimativam esse memoriam conservantem species; et secundum omnes conservat / species sensatas, et non sunt aliae. Haec Aristoteles. *S 201*

Nec video quid huic conclusioni obstare possit, quod non sit solutum, nisi forte quod proprium est potentiarum materialium ut deter-

457 etiam *S,* et *P* **457-459** quod... dicit *om. P2* **466** vero *P, om. S*
467 iam *P, om. S* **469** etiam *om. P* **470** quod *add.* de *P2* **471** 7 *L,* 3 *S* **473** explicatur *add.* ne sibi adversari videatur (III 30, 16) *L* **475** patet *L, om. S* **477** et[1] *add.* clarius in 2, disput. 24, quaest. 2, art. 1, in corpore (Ib.) *L*
477 De... a. 2 *om. L* **483** ab *L,* et *S* **487** 201] 199 *S*

También en su obra *De insomniis, cap. 1*,[91] dice que la fuerza de la imaginación es numéricamente la misma que la de la facultad sensitiva, pero diversa por su índole y esencia. Compara la imaginación con los sentidos externos y dice que es numéricamente la misma fuerza, porque la imaginación y el sentido externo se unen en una única virtualidad con miras a un sentir perfecto; y ésta es la función privativa del sentido común, a juicio de todos. Por tanto, Aristóteles asigna la función del sentido común a la imaginativa. En consecuencia, sostiene que no hay distinción. En el mismo capítulo[92] afirma que los sentidos externos impresionan el sentido común de rango preeminente tanto en vigilia como en sueño, pero de diversa manera: en vigilia actualmente, en sueño mediante las especies antes recibidas. Enseña, por tanto, que el sentido común conserva las especies recibidas; función ésta que compete a la fantasía.

Es lo que deja entrever también Santo Tomás, en *1 p., q. 84, a. 8, ad 2*. Ahí dice que a veces en sueños el sentido queda liberado y juzga; sin embargo, en *1.2, q. 15, a. 1* y *q. 17, a. 7 ad 3* afirma que el sentido común no queda impresionado sino en presencia del objeto. Por eso sus discípulos dan una explicación de aquel lugar de la *Primera parte*.

Además, es evidente, según Aristóteles, que la fantasía no se distingue de la estimativa, pues se afirma que la estimativa es una facultad que conoce el aspecto de conveniencia y mueve el apetito. Por eso Santo Tomás, en *1 p.*, como se indicó,[93] y en *De veritate, q. 25, a. 2* y en algún otro lugar,[94] afirma que la estimativa dice relación al apetito como el entendimiento práctico lo dice a la voluntad.

Pero ya quedó demostrado[95] que, según Aristóteles, la fantasía conoce el aspecto de disconveniencia y mueve el apetito y dice relación a él al igual que el entendimiento práctico. Luego según él no hay distinción entre fantasía y estimativa.

Finalmente, es opinión explícita de Aristóteles, en *De memoria et reminiscentia*,[96] que fantasía y memoria no se distinguen. En esa obra dice que la imaginativa es la memoria que conserva las especies; y es opinión generalizada que conserva las especies sensadas, y no otras. Hasta aquí Aristóteles.

No veo reparo alguno que poner a esta tesis, que no esté resuelto, de no ser quizás la peculiaridad que tienen las facultades materiales de estar determinadas a objetos particulares y de multiplicarse. Otro reparo es que esta tesis de ordinario pocos, quizá ninguno, la sostiene.

---

91 459 a 14-22.
92 459 a 14-22.
93 1 p., q. 78, a. 4.
94 Cfr. *Sent.* II, d. 24, q. 2, a. 1; III, d. 26, q. 1, a. 2.
95 Cfr. supra, 2ª concl., 3º arguitur; *Ad loca Aristotelis*, Cfr. in hac q. not. 84 et 85.
96 cap. 1: 450 a 23-451 a 17, passim.

minentur ad particularia obiecta et dividi in plures. Et praeterea quod ista conclusio communiter non asseritur, immo forte a nullo.

22. Ad primum respondetur quod in potentiis particularibus sensitivis invenitur divisio et determinatio ad particularia obiecta, tamen in potentia universali in gradu sensitivarum neque est necessitas nec ratio fingendi divisionem, sed comparando hanc potentiam ad altiorem, ut est intellectus, invenitur limitata et determinata ad obiectum magis particulare, et hoc consonat imperfectioni potentiae materialis, et perfectioni, quam in suo genere habere potest.

Ad aliud vero dicitur quod nulla est pars huius nostrae sententiae quae a multis auctoribus[97] non asseratur, et cum ipsi inter se dissentiant, potuimus ex unoquoque accipere quod rationi consonum est, et cum nullo ex omni parte consentire.

Adde quod auctoritas Aristotelis stat pro nobis.

23. *An istae potentiae formaliter tantum distinguantur.* Sed dubitabis an saltem hae potentiae formaliter distinguantur, dato non distingui realiter. Nam videntur distingui, nam diversa nomina —et non synonima— diversas saltem rationes significabunt.

Item, habere possunt diversas definitiones, nam sensus communis dicitur potentia iudicans de sensibilibus in praesentia eorum; phantasia de his iudicans in absentia, et sic proportionaliter; immo cum definitiones sint diversae, distinguentur formaliter potentiae.

24. *Solutio dubii.* Quarta conclusio sit nihilominus: Sensus interior est una potentia realiter et formaliter; solum quod distinguitur ratione, secundum quod ad diversos actus comparatur, ⌊et⌋ inadaequatis conceptibus concipitur.

Probatur. Quia illa potentia est formaliter una, quae habet unum obiectum formale adaequatum circa quod exerceat quoddam genus actuum; partialia autem obiecta et particulares rationes actuum diversorum non faciunt diversas rationes formales potentiarum; sic autem est in proposito; ergo.

21 **491** immo... nullo *S*, sed potius communi adversari (III 30, 17) *L* **501-502** rationi... est *S*, nobis verius videatur (Ib.) *L*

23 **505-508** dato... Item *om. L*

24 **513** una *add.* adaequata *L* **514** et *L*, *om. S*

22. Respuesta al primer reparo: En las facultades particulares sensitivas sí se da esa división y determinación a objetos particulares, pero tratándose de una facultad universal de orden sensitivo, no hay necesidad ni razón para fingir esa división: si se compara dicha facultad a una superior, como es el entendimiento, se la halla limitada y determinada a un objeto más particular, lo cual está en consonancia con la imperfección propia de una facultad material y con la perfección que pueda tener dentro de su orden.

Al segundo reparo decimos que nuestra opinión no presenta un solo punto que no venga avalado por muchos autores;[97] y como existen discrepancias entre ellos mismos, hemos podido aceptar de cada uno lo más razonable, sin coincidir totalmente con ninguno.

Hay más: la autoridad de Aristóteles está de nuestra parte.

23. *¿Se da mera distinción formal entre estas facultades?* Posible duda: ¿Habrá al menos una distinción formal entre estas facultades, supuesto que no la hay real? Al parecer hay distinción, ya que nombres diversos —y no meros sinónimos— han de significar al menos aspectos diversos.

Asimismo, pueden tener definiciones diversas: se llama sentido común a la facultad que juzga de los sensibles en presencia de ellos, fantasía a la que juzga de ellos en su ausencia y otras definiciones por el estilo. Es más, al ser las definiciones diversas, las facultades se han de distinguir formalmente.

24. Solución a la duda. Pese a todo ello, he aquí la tesis cuarta: El sentido interno es real y formalmente una única facultad; se da distinción de razón sólo por la relación que dice a aspectos diversos y por los conceptos inadecuados con que se concibe.

Prueba: Facultad formalmente una es aquélla que tiene un solo objeto formal adecuado, sobre el cual ejerce un determinado tipo de actos. Ahora bien, los objetos parciales y los aspectos particulares de los diversos actos no suponen facultades formalmente distintas; y tal ocurre en nuestro caso. Luego.

---

[97] *P* (f. 293, -3) «pro hac opinione refert Tartarium quemdam, 2 *De an.*, cap. 5.»

Et explicatur et confirmatur. Nam in parte intellectiva sunt plurima nomina significantia intellectum, ut intellectus, ratio, memoria, intellectus practicus, speculativus, etc., et tamen ibi una est potentia formaliter. Et similiter in voluntate, etc.

Item, si illo modo essent potentiae realiter distinguendae, non quattuor, sed plures quam sex essent interiores sensus, / nam *S 201v* imaginativa habet distinctum actum a phantasia et potest diverso modo definiri; et idem est de reminiscentia, etc. Quapropter unus est sensus formaliter efficiens hos actus, qui a nobis diversis nominibus nuncupantur, secundum quod ad actus diversos comparatur; et aliae definitiones non sunt adaequatae definitiones illius potentiae, sed potius explicationes quaedam nostri conceptus.

QUAESTIO 2

De obiecto, actibus, subiecto et organo sensus interioris

1. Cognita veritate istius sensus interioris, erit facile omnia, quae ad illum pertinent, explicare.

De obiecto. Obiectum ergo istius sensus est omne sensibile quod sensu externo percipitur.

Probatur. Nam obiectum adaequatur potentiae; sed hic sensus interior est universalissima potentia in suo gradu; ergo habet universalissimum obiectum adaequatum in illo gradu; illud autem est omne sensibile.

Sed est notandum quod sicut in sensibus exterioribus sunt quaedam sensibilia communia, quae cognoscuntur ut quidam modi sensibilium propriorum, ita in sensu interiori aliquid cognoscitur ut sensibile proprium per se primo, et per propriam speciem cognoscibilem; et hoc est sensibile in communi, ut abstrahit a sensibilibus propriis sensuum externorum; aliquid vero cognoscitur a sensu interiori ut modificans obiectum proprium, et isto modo cognoscuntur rationes non sensatae, ut ratio disconvenientis, inimicitiae, et eodem

1 **547** in communi *S*, absolute (III 31, 1) *L* **550** ut... inimicitiae *om. L*

Explicación y confirmación. En el área de lo intelectivo hay muchísimos nombres que significan entendimiento; por ejemplo, entendimiento, razón, memoria, entendimiento práctico, especulativo, etc., y, sin embargo, formalmente no hay sino una facultad. Parecido ocurre con la voluntad.

Asimismo, si hubiera que distinguir realmente facultades de esa manera, resultarían no cuatro sino más de seis sentidos internos: la imaginativa tiene un acto distinto que la fantasía y puede definirse de distinta manera; y lo mismo digamos de la reminiscentia, etc. En conclusión, es formalmente uno mismo el sentido productor de estos actos, que recibe nombres diversos, según se refiera a actos diversos. Las demás definiciones no son definiciones plenas de esa facultad, sino más bien explicaciones de nuestro propio concepto.

CUESTIÓN 2

Objeto, actos, sujeto y órgano del sentido interno

1. Una vez que conocemos lo que es este sentido, resultará fácil explicar cuanto a él atañe.

Objeto. El objeto propio de este sentido es todo sensible percibido por el sentido externo.

Prueba. El objeto guarda proporción con la facultad. Ahora bien, el sentido interno es la facultad más universal en su orden. Luego posee el objeto más universal; y tal objeto abarca a todo sensible.

Observación: Al igual que en los sentidos externos hay algunos sensibles comunes que se conocen a manera de modalizaciones de sensibles propios, así en el sentido interno hay algo que se conoce a manera de sensible propio primariamente por sí mismo y por su propia especie inteligible; y éste es el sensible en común, en cuanto no hace referencia a los sensibles propios de los sentidos externos. Pero hay también algo que el sentido interno conoce como modalizando su objeto propio. Así se conocen los aspectos no sensados, como el aspecto de la disconveniencia, de la enemistad; y así también conoce las sensaciones de los actos externos; finalmente, todo cuanto conoce aun sin especies representativas de sentidos externos.

modo cognoscit sensationes actuum externorum. Denique omnia illa quae per species sensuum externorum non repraesentantur, et tamen ab illo cognoscuntur.

2. *Circa actus.* Actus horum sensuum, id est, huius sensus est cognitio sensibilium omnium et discretio illorum, et iudicium practicum vel speculativum de re, et tandem memoria praeteritorum, ut ex supra[98] dictis patet.

3. *An omnia animalia habeant sensum interiorem.* Sed hic est notandum —ad expositionem istorum et subiecti huius sensus— nullum esse animal adeo imperfectum <quod> non habeat sensum interiorem, nam omnia animalia habent appetitum; omne autem habens appetitum debet habere sensum convenientis, etc.; sensus autem exterior non / iudicat de convenientia et disconvenientia rei, et ideo *S 202* est necessarius sensus internus qui haec iudicet. Qua ratione concludit Aristoteles, *lib. 2, cap. 2,*[99] infra; et *lib. 3, tx. 56,*[100] omnia animalia habere phantasiam, et cum eo omnes interpretes.

2.º est notandum quod iste sensus non est eiusdem perfectionis in omnibus animalibus, nec in omnibus potest elicere easdem operationes, neque versari circa idem adaequatum obiectum, nam in animalibus quae solum tactum habent, et forte etiam gustum, iste sensus est imperfectissimus neque species servat in absentia obiecti.

4. *Quae animalia habeant phantasiam.* Et ideo *lib. 3, cap. 11,*[101] ait Aristoteles haec animalia non habere phantasiam, in quo non sibi contradicit, nam in aliis locis —hominis praebens animalibus phantasiam— nomine late utitur ad significandum quemlibet sensum internum, tamen ut phantasia significat potentiam perfectam cognoscentem in absentia obiecti, negat illam hominis animalibus. Et idem est de animalibus illis, quae licet plures sensus habeant, tamen determinato quodam ⌊modo⌋ moventur solum ab obiecto praesenti. Haec enim habent sensum internum aliquantulum perfectiorem, nam extendit se ad plura sensibilia, tamen adhuc est imperfectus, quia non habet rationem memoriae nec phantasiae propriae. At vero alia animalia perfectiora habent hunc sensum perfectum, tam in ratione memoriae quam in ra-

2 **556** de re *om. L* **560** quod] qui *S* **563** 202] 200 *S* **574-575** hominis... phantasiam *om. L* **576-577** tamen... animalibus *om. L* **579** modo *L, om. S* **582** nec... propriae *om. L*

2. *Sobre los actos.* Los actos de estos sentidos, quiero decir de este sentido, es el conocimiento de todos los sensibles y su discernimiento, así como el juicio práctico o especulativo sobre lo real, y finalmente la memoria de lo pasado, como es manifiesto por lo que dijimos más arriba.[98]

3. *¿Tienen sentido interno todos los animales?* Una observación para esclarecimiento de estos puntos y del sujeto de este sentido: no hay ningún animal tan imperfecto, que no posea sentido interno. En efecto, todos los animales poseen apetito, y quien posee apetito debe poseer el sentido de lo conveniente, etc. Ahora bien, el sentido externo no juzga sobre la conveniencia y disconveniencia de una cosa. Luego se requiere el sentido interno, capaz de estos juicios. Este es el argumento con que concluye Aristóteles, en *lib. 2, cap. 2,*[99] y *lib. 3, tx. 56,*[100] que todos los animales poseen fantasía. Y con él están todos sus intérpretes.

Nueva observación: Este sentido no es de la misma perfección en todos los animales, ni puede producir en todos unas mismas acciones ni ocuparse de un mismo objeto adecuado. Este sentido, efectivamente, es muy imperfecto en los animales que sólo tienen tacto o acaso también gusto, y no conserva las especies en ausencia del objeto.

4. *Cuáles son los animales que poseen fantasía.* Por eso Aristóteles en *lib. 3, cap. 11*[101] dice que estos animales no poseen fantasía. No hay en ello contradicción, porque en otros pasajes —cuando asigna a los animales la fantasía del hombre— utiliza el nombre en un sentido lato para significar cualquier sentido interno. Pero cuando fantasía significa facultad cognoscitiva perfecta en ausencia del objeto, niega que esa facultad humana se dé en los animales. Lo mismo ocurre con aquellos animales que, aunque tengan diversos sentidos, se mueven, sin embargo, de una manera peculiar solamente en presencia del objeto. Su sentido interno es de alguna mayor perfección, puesto que se extiende a un número mayor de sensibles; pero es todavía imperfecto, porque le falta memoria y fantasía propiamente dicha. En cambio, los otros animales más perfectos poseen este sentido a la perfección, tanto por lo que respecta a la memoria como a la estimativa y al sentido común; es más, tienen una cierta prudencia natural y en ocasiones hasta *docilidad.*

---

[98] d. 8, q. 1.
[99] *De an.,* 413 b 22
[100] *De an.,* 433 b 28 sq.
[101] *De an.,* 433 b 311-434 a 12.

tione aestimativae et sensus communis, immo habent quamdam naturalem prudentiam, et in quibusdam etiam disciplinabilitatem.

5. Quod ⌊habeant⌋ rationem memoriae negari non potest —quidquid Scotus dicat, in *4, d. 45, q. 3*—,[102] nam experientiae evidentes illam ostendunt, nam elephans per multos dies vindictam sumit illius a quo laesus fuit; et brutum cognoscit locum in quem solet recipi.

Idem etiam patet, nam moventur determinato motu ad rem absentem, ergo propter certam apprehensionem quam memoria retinet.

Dices: Memoria est cognitio praeteritae cognitionis, ut Aristoteles testatur, *De memoria et reminsicentia, cap. 1*.[103] Haec autem cognitio impossibilis est sensui.

Item, si aliqua animalia haberent memoriam, maxime apes et formicae, nam determinato motu moventur, et habent omnia signa memoriae.

Respondetur ad primum quod sensus interior / cog- *S 202v*
noscit sensationes externorum sensuum, non ut obiecta propria, sed ut modos proprii obiecti; ita potest esse in sensu memoria de re iam cognita. Contingit autem aliquando quod phantasma existens in memoria vel remittatur vel ex parte corrumpatur, et non repraesentet eum; ex quo saepe provenit quod habens memoriam rei non habet memoriam circumstantiarum, ut loci, temporis, etc. De quo Aristoteles, *De memoria et reminiscentia, cap. 2*.[104] Hoc autem intelligendum est de memoria sensibilium, nam memoria earum rerum quae sub ⌊sensu⌋ cadere non possunt, qualis in nobis tantum reperitur, ad intellectum pertinet, ut infra.[105]

Ad secundum, Themistius, hic, *cap. 11*,[106] ait apes et formicas habere memoriam. Idem Albertus, *tract. 1, cap. 7*;[107] D. Thomas, *1 Metaphysicae, lect. 1*,[108] ubi Aristoteles[109] videtur dicere idem; Averroes, *3 De Anima, cap. 3*.[110] Et ratio est, nam ista animalia sunt valde artificiosa —de quibus Aristoteles, *9 De historia animalium, cap. 38*;[111] D. Thomas, *3 Contra Gentes, cap. 13*—, et opera eorum aperte do-

4 **585** disciplinabilitatem *S*, docilitatem (III 31,2) *L*

5 **586** habeant *L*, habeat *S* **589** fuit *add.* bos etiam cognoscit possessorem suum, etc. Isaia 1, quasi memor illius (Ib.) *L* **589** et... recipi *om. L* **595** sensui *add.* interno (III 31, 3) *L* **597** determinato... et *om. L* **600-605** ut... etc. *om. L* **607** sensu *L*, se [!] *S* **612** ubi... idem *om. L*

5. Es innegable que no les falta la memoria —diga lo que quiera Escoto en *4, d. 45, q. 3*—.[102] La experiencia lo muestra hasta la evidencia: el elefante después de muchos días toma venganza de quien le hirió, y la bestia conoce el rincón en que suele recogerse.

Otra razón lo evidencia: se mueven con un movimiento fijo hacia un objeto ausente. Luego no puede ser sino por una determinada aprehensión que ellos retienen en la memoria.

Objeción: La memoria es el conocimiento de un conocimiento pasado, como sostiene Aristóteles en *De memoria et reminiscentia, cap. 1*.[103] Ahora bien, este conocimiento le está negado al sentido.

Asimismo, de tener memoria algunos animales, esto sería sobre todo las abejas y las hormigas, porque se mueven con movimiento fijo y tienen todos los síntomas de la memoria.

Respuesta a la primera objeción: El sentido interior conoce las sensaciones de los sentidos externos, no como objetos propios, sino como modalizaciones de su objeto propio. De esta manera puede darse en el sentido memoria de una cosa ya conocida. Pero a veces acontece que el acto de la fantasía que se da en la memoria, se le aleja o se le destruye parcialmente y no la está representando. Esta es a menudo la causa de que quien tiene memoria de una cosa, no tiene memoria de sus circunstancias, por ejemplo de lugar, de tiempo, etc. Véase Aristóteles en *De memoria et reminiscentia, cap. 2*.[104] Pero esto se ha de entender de la memoria de objetos sensibles, ya que la memoria de cosas que no pueden caer bajo el sentido, tal como se encuentra sólo en nosotros, atañe al entendimiento, como se dirá más abajo.[105]

Respuesta a la segunda objeción: Temistio, al tratar el tema, *cap. 11*,[106] dice que las abejas y las hormigas tienen memoria. También Alberto, en *tract. 1, cap. 7*;[107] Santo. Tomás, en *1 Metaphysicae, lect. 1*,[108] y a su juicio Aristóteles[109] afirma, al parecer, lo mismo; Averroes, en *3 De anima, cap. 3*.[110] La razón es ésta: dichos insectos son muy habilidosos; de ellos habla Aristóteles en *9 De historia animalium, cap. 38*,[111] y Santo Tomás, en *3 Contra Gentes, cap. 134*. Sus acciones son un claro indicio de que conocen las cosas en su ausencia: la hormiga reconoce siempre la misma senda y si la pierde, la busca, y una vez encontrada, sigue adelante. También las

---

102 nn. 7-12: *o. c.*, t. 20, pp. 329-336.
103 449 b 27 sq.
104 452 a 7-453 a 4.
105 d. 9, q. 10.
106 *De an.*, III: *o. c.*, p. 293.
107 *De an.* III., *o. c.*, t. 5, p. 324.
108 n. 3.
109 980 a 27-b 27.
110 *De an.* II, comm. 156: *o. c.*, f. lxxxix^{v}. Cfr. (ed. Crawford) 367, 35 sqq.
111 622 b 19-27.

cent cognitionem rerum absentium, nam formica eam semitam semper deambulat, et si amittit quaerit illam et illa inventa progreditur. Et apes etiam redeunt ad flores quos semel degustarunt. Et ideo certum videtur haec animalia habere memoriam.

Ad Aristotelem autem hic respondetur cum Simplicio[112] quod negat illis memoriam perfectam et determinatam; sed hoc non est verum, ut patet. Averroes[113] vero respondet quod exemplorum non requiritur veritas. Philoponus, hic, *f. 81, col. 3,*[114] [dicit] dupliciter distingui memoriam: aliam ratiocinativam praeteritorum et a natura prudentem, aliam vero docilem; et inquit apibus et formicis negari hanc secundam memoriam, non primam. Quae doctrina desumpta est ex Aristotele, *1 Metaphysicae, cap. 1,*[115] ubi ait quod animalia quae cum memoria habent auditum, prudentiam habent, non quidem ut significat habitum consultandi de agendis secundum rectam rationem, ut definit *6 Ethicorum,*[116] sed ut significat iudicium naturale recte agendorum, quod ita fit ac si prudentia fiat. De qua re D. Thomas, *2.2 q. 47, a. 15.* «Animalia —inquit Aristoteles—[117] quae cum memoria habent auditum, disciplinabilia sunt», non etiam in rigore disciplina sumpta, ut significat instructionem sumptam ab alio ad operandum secundum rationem, / sed ut late significat quamdam *S 203* instructionem quae ex consuetudine manet. Et huiusmodi sunt animalia ex his quae cum memoria habent auditum, nam auditus est sensus disciplinae.

6. *De apibus nonnula.* Inter animalia ergo primi generis, quae memoriam habent sine auditu, numerat Aristoteles, dicto loco,[118] apes.

Et ita sane constat experientia [eas] habere memoriam et prudentiam naturalem; tamen quod auditu careant non est certum, nam ipse Aristoteles, *9 De historia, cap. 4,*[119] dubitat an audiant, et ibi refert apes, cum dormiunt, ab una vigilante summo mane excitari; quod si verum est, probabile valde est eas audire.

Item, experientia patet quod apes congregantur sonu fistulae; nec potest dici, ut D. Thomas[120] ibi respondet, non moveri auditu, sed motione aeris, quam tactu sentiunt. Non enim motio est tanta, immo

621 memoriam *add.* atque prudentiam (III 31, 4) *L* **624** ratiocinativam *S*, recordativam (Ib.) *L* **635** 203] 201 *S* **636-638** Et... disciplinae *om. L*

6 **644** excitari *add.* uno, aut altero edito strepitu (III 31, 4) *L* **646** fistulae *add.* atque vocari ad tecta (Ib.) *L*

abejas vuelven a las flores que una vez degustaron. Parece, pues, cierto que estos insectos poseen memoria.

Aristóteles, según la respuesta de Simplicio,[112] les niega una memoria perfecta y fija; pero esto no es verdad, como es claro. Averroes[113] responde que la verdad de los ejemplos no se indaga. Filópono, al tratar el tema, *f. 81, col. 3,*[114] afirma que hay que distinguir una doble memoria: una raciocinante del pasado y naturalmente prudente, y otra dócil. Y dice que esta segunda es la que se niega a las abejas y hormigas, no la primera. Esta doctrina está tomada de Aristóteles, *1 Metaphysicae, cap. 1,*[115] en donde dice que los animales que tienen oído a una con memoria, tienen también prudencia, entendida, claro está, no como hábito de traer a consulta lo que se ha de hacer de acuerdo con la recta razón, según la definición que da en *6 Ethicorum,*[116] sino entendida como juicio natural de lo que se ha de hacer rectamente, juicio que se practica como se practicaría la prudencia. Sobre este punto véase Santo Tomás, *2.2, q. 47, a. 15.* «Los animales —dice Aristóteles—[117] que tienen oído a una con memoria, son educables»; entendiendo educación no en su sentido riguroso en cuanto instrucción que se recibe de otro en orden a actuar de acuerdo con la razón, sino en un sentido amplio a manera de instrucción que se mantiene por la costumbre. Y tales son los animales que tienen oído a una con memoria, pues el sentido es el sentido de la educación.

6. *Algunas puntualizaciones sobre las abejas.* Entre los animales, pues, de la primera clase, que tienen memoria sin oído, enumera Aristóteles, en el citado lugar,[118] las abejas.

Y ciertamente la experiencia nos da que tienen memoria y prudencia natural, pero no es cierto que estén desprovistas de oído: el propio Aristóteles, en *9 De historia, cap. 4,*[119] tiene sus dudas sobre si oyen; refiere en ese lugar que las abejas, cuando duermen, son despertadas muy de mañana por la que está haciendo guardia. Si esto es verdad, es muy probable que oigan.

Asimismo, es evidente por la experiencia que las abejas se congregan al sonido de una flauta. Y no cabe decir, como responde Santo Tomás en ese lugar,[120] que no se mueven por el oído, sino por el movimiento del aire que perciben por tacto: el movimiento no es tan intenso e incluso a veces es nulo; además no habría

---

112 *De an.* III, 156: *o. c.*, f. xciiiiv.
113 Cfr. in hac q. not. 110. In ed. Crawford 367, 37
114 *De an.* III: *o. c.*, f. [84], col. 1 (tertium discrimen).
115 980 b 21 sq.
116 1140 a 25-33.
117 *Met.* A 1: 980 b 24 sq.
118 *Ib.*, 980 b 23 sq.
119 627 a 17 sq.; a 24 sq.
120 D. Thomas (?).

aliquando est nulla, nec esset cur illa motio magis illas congregaret quam dispergeret.

Item, nam ut congregentur necesse est quod motus certo modo et mensura fiat; quare probabilius credo illas audire.

Unde ad naturalem prudentiam istorum animalium, quamvis necessaria sit memoria, quia est pars prudentiae, teste Cicerone, *Ad Herennium*,[121] non tamen est necessaria carentia auditus.

7. *De organo.* Circa organum notandum quod Aristoteles, ponens radicem sentiendi in corde, consequenter ait non esse organum huius sensus. Ita *De senectute et iuventute, cap.* <3>.[122]

Sed nos consequenter dicimus organum istius sensus esse in cerebro. Quae est sententia Galeni[123] et Hippocratis[124] et aliorum. Quos supra [...].[125]

Et probatur experientia. Nam nos experimur imaginationem et phantasiam esse in capite, unde caput lassatur, et laessio sensuum ex laesione cerebri provenit.

Item, insomnia, quae imaginatione fiunt, capite fieri censentur. Unde *Dan* 2[126] dicitur: «Somnium tuum et visionem capitis tui, etc.»[127] Unde alibi: «Cogitationes meae in <strato> meo, et visionem capitis mei...»

Si dicas quod in Evangelio dicitur quod «a corde exeunt cogitationes»,[128] et *Mt* 9: «[Ut] quid cogitatis mala in cordibus vestris?»[129] Unde Hieronymus, *Super Danielem, 2*,[130] dicit quod propter haec diversa —scilicet Scripturae— dicta diversae fuerunt sententiae.

Sed dicendum quod in his locis evangelicis sermo est de cogitationibus intellectus, unde cordi non [ita] tribuuntur, quia in eo ut in organo fiat, —quia intellectus non habet / organum—, sed ibi *S 203v* sumitur cor pro anima, quia sicut anima est primum principium vitae, ita cor est primum principium vitalis motionis; vel sumitur cor pro appetitu, qui vere est in corde, ut infra,[131] et dicuntur cogitationes cordis, id est, cogitationes quae profluunt ex propriis affectibus.

654-655 teste... Herennium *om. L*

7 **658** 3] 1 *S*, 1 et 2 *L* **667** strato] stratu *S*, statu *L* **673-674** sermo... intellectus *S*, non agi de cogitationibus nudi intellectus (III 31, 5) *L* **674-677** quia... motionis *om. L*

razón para que ese movimiento tuviese más poder para congregarlas que para dispersarlas.

Asimismo, para llegar a congregarse es indispensable que el movimiento se produzca en una cierta manera y medida. Por todo ello tengo por más probable que oyen.

En definitiva, la prudencia natural de estos animales, aunque exige memoria, porque es una parte de la prudencia, como sostiene Cicerón, *Ad Herennium,*[121] no exige, sin embargo, carencia de oído.

7. *El órgano.* Sobre el órgano, obsérvese que Aristóteles, al poner la raíz del sentir en el corazón, está diciendo, en consecuencia, que el corazón es el órgano del sentido interno. Así en *De senectute et iuventute, cap. 3.*[122]

Pero nosotros decimos consecuentemente que el órgano del sentido interno reside en el cerebro. Es la opinión de Galeno[123] y de Hipócrates[124] y de otros antes mencionados.[125]

Prueba de experiencia. Tenemos la experiencia de que nuestra imaginación y fantasía se hallan en la cabeza; de ahí el cansancio de cabeza; además, la lesión de los sentidos tiene su origen en la lesión del cerebro.

Asimismo, los sueños, que son obra de la imaginación, se dan por realizados en la cabeza. Por eso se dice en *Dan 2:* «Tu sueño y la visión de tu cabeza, etc.»[126] Y en otro lugar: «Los pensamientos que tuve en mi lecho y la visión de mi cabeza, etc.» [127]

Objeción. En el Evangelio se dice que «los pensamientos brotan del corazón».[128] Y en *Mt. 9:* «¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones...?»[129] Por esta razón, Jerónimo en *Super Danielem, 2,*[130] dice que esta diversidad de lecturas de la Biblia ha sido causa de opiniones diversas.

Respuesta: En estos pasajes del Evangelio se trata de pensamientos del entendimiento; de ahí que se les atribuye al corazón, no porque el entendimiento tenga su origen en él, como en su órgano —porque el entendimiento no tienen órgano—. Es que en estos pasajes corazón se entiende en el sentido de alma, porque, al igual que el alma es el principio primero de la vida, el corazón es el principio primero del movimiento vital. O bien se entiende corazón en el sentido de apetito,

---

[121] Ps. Cicero, *Ad Herennium libri VI, de ratione dicendi* III, xvi, 28.
[122] 469 a 5 sq.
[123] Cfr. infra, d. 5, q. 6.
[124] Cfr. *De morbo sacro: o. c.,* f. 142 B s.; *De morbis* I: *o. c.,* f. 144 F.
[125] d. 6, q. 6, n. 4.
[126] *De an* 2, 28.
[127] *Dan* 4,2.
[128] *Mt* 15,19.
[129] *Mt* 9,4.
[130] I, visio 2, 28 c: *CChL* 75 A, 791, 330 ss.(*PL* 25, 502).

8. Sed quaeres, in qua parte cerebri sit sensus interior.

Est enim notandum ex anatomistis quod in cerebro tres inveniuntur ventriculi: primus est in parte anteriori; secundus in parte media; tertius in posteriori. Qui ergo sequuntur opinionem Galeni[132] de distinctione trium sensuum internorum, hinc argumentum desumunt, et primum ventriculum dicunt esse organum sensus communis seu phantasiae; medium cogitativae; postremum memoriae. Quod et confirmat experientia desumpta ex *lib. de differentiis symptomatum*,[133] nam laeso organo sensus interioris, laeditur eius operatio et causat ⌊insania⌋.

Tripliciter autem causantur ⌊insania⌋: uno modo quando fit error in cognitione sensus exterioris, quod fit quando pars interior cerebri laeditur, quia tunc infirmatur sensus communis, a quo vis sentiendi ad externos derivatur. Secundo modo causantur ⌊insania⌋, quia iudicium aut ratio laeditur, quod contingit ex infirmitate medii ventriculi. Tertius modus laesionis est in memoria, quae contingit ex infirmitate ultimae partis cerebri. Quod si omnes istae partes cerebri laedantur omnes operationes prave fiunt, ut contingit in phreneticis.

Ex hac ergo experientia —quam Galenus, dicto loco[134] late confirmat— concludunt has potentias esse distinctas, et subiectari in dictis ventriculis.

Sed respondetur non omnes illos esse organa sensus interioris, nam ille est unus et non potest esse in tribus.

Item, in multis animalibus sunt memoria, phantasia, etc., in quibus illi ventriculi non sunt distincti.

Item, illa assignatio est contra Galenum, qui *8 De usu partium, cap.10*,[135] alio modo docet esse constitutos illos ventriculos, nam in anteriori parte ait esse duos collocatos, et alium in parte posteriori, et communem meatum qui in medio est. Et usum eorum alio modo explicat, nam duos anteriores ait esse organum olfactus, quod supra[136] reiecimus; sed addit <ulterius> etiam deservire ut ⌊in⌋ illis elaborentur

8 **681** ex anatomistis *om. L* **682** ventriculi *S*, cellulae (III 31, 6) *L* **685** ventriculum *S*, cellulam (Ib.) *L* **688-689** insania *L*, insomnia *S* **690** insania *L*, insomnia *S* **693** insania *L*, insomnia *S* **695** ventriculi *S*, cellulae (Ib.) *L* **696** partis *S*, cellulae (Ib.) *L* **700** ventriculis *S*, partibus (Ib.) *L* **704** ventriculi *S*, cellulae (III 31, 7) *L* **706** ventriculos *S*, cellulas (Ib.) *L* **708** in medio est *S*, cellula media dicitur (Ib.) *L* **710** ulterius] alterius *S* **710** in *L*, *om. S*

que sí está en el corazón, como diremos más abajo.[131] Se habla de pensamientos del corazón en el sentido de pensamientos que brotan de los afectos de cada uno.

8. Se preguntará en qué parte del cerebro se halla el sentido interno.

Téngase en cuenta, efectivamente, que según la anatomía, en el cerebro se encuentran tres *cavidades*: la primera está en la parte anterior; la segunda en la parte central; la tercera en la parte posterior. Por eso quienes siguen la opinión de Galeno,[132] distinguiendo tres sentidos internos, toman de aquí su argumento y dicen que la primera *cavidad* es el órgano del sentido común o de la fantasía, la segunda el de la cogitativa y la última el de la memoria. Buena prueba de ello es la experiencia que trae Galeno en su libro *De differentiis symptomatum*:[133] Cuando se lesiona el órgano del sentido interno, queda también lesionada su actividad; el resultado es la demencia.

Y la demencia se produce por una triple causa: en primer lugar, si se da error en el conocimiento de un sentido externo, la causa es una lesión en la parte interior del cerebro; en ese caso el sentido común del que deriva a los sentidos externos la energía sensitiva, pierde vigor. La segunda causa de la demencia es la lesión del juicio o de la razón; esto ocurre, cuando la cavidad central pierde vigor. La tercera causa es la lesión de la memoria; esto ocurre, cuando la última parte del cerebro pierde vigor. Si se lesionan todas estas partes del cerebro, todas las acciones resultan defectuosas; tal es el caso de los frenéticos.

De esta experiencia, pues, —que Galeno confirma ampliamente en el lugar citado[134]— concluyen que estas facultades son distintas y están sustentadas en las mencionadas cavidades.

Respuesta: No todas esas cavidades son órganos del sentido interno, puesto que éste es uno y no puede residir en tres.

Asimismo, hay muchos animales que tienen memoria, fantasía, etc., y en ellos no se dan esas cavidades distintas.

Asimismo, esa clasificación es contraria a Galeno: en *8 De usu partium, cap. 10*,[135] enseña que esas cavidades están constituidas de otro modo; dice, en efecto, que en la parte anterior están situadas dos, y la otra en la parte posterior, y en el medio existe un paso común. También explica de otro modo la utilización de las mismas: las dos anteriores dice ser el órgano del olfato, tesis que hemos rechazado antes;[136] pero añade además que también sirven para que en ellas se elaboren los espíritus animales que se requieren para sentir.

---

[131] d. 11, q. 1.
[132] Cfr. *De usu partium*, VIII 10: *o. c.*, 1ª cl., ff. 189 sqq.
[133] cap. 3: *o. c.*, 3ª cl., f. 11v G-H.
[134] Cfr. not. 133.
[135] cap. 10 ss: *o. c.*, 1ª cl., ff. 169 D-170 A.
[136] d. 7, q. 12, n. 3.

⌊spiritus⌋ animales necessarii ad sentiendum. Per intermedium autem ventriculum ait fieri transitum horum spirituum, et in ultimo et tertio
ait vigere / vim sensitivam. Et forte sic est quod ille postremus ven- S 204
triculus est organum sensus interioris. De hac re late Vesalius, *7 De fabrica, cap. 6.*[137]

Neque experientia convincit, quia eadem potentia varie laeditur, ut visus aliquando laeditur, ne possit longe videre; aliquando aliis modis; quarum laesiones diversae causae sunt ignotae. Sic etiam sensitiva virtus interior diversimode laeditur, nam sicut requirit organum temperatum, et organum possit diversimode temperari, ita ut diversae possunt esse causae laesionis. Unde Aristoteles, *lib. De insomniis et imaginationibus, cap. 3,*[138] ait diversarum phreneticorum specierum diversas reddit causas, nulla tamen certa est.

9. Sed manent duo dubia: Primum est, an sensus interior laedi possit, non laeso interno. Multi putant quod non; sed verius est quod sic, nam experientia docet posse aliquem esse phreneticum et apparere sibi <monstra> quae non videt, etc., quamvis habeat oculos sine laesione, ut patet, nam etiam si oculos claudat patitur eamdem laesionem, ergo signum est illam laesionem esse in phantasia, et non in sensu exteriori.

Et ratio est, quia vis sentiendi a sensu interiori derivatur ad <exteriores>, unde isti pendent ab illo, magis quam e contrario. Ipse etiam sensus interior postulat diversum temperamentum, quod potest mutari, organis exteriorum sensuum integris manentibus, et tunc patietur defectus <sensus interior>. Vide Valles, *2 Controversiarum, cap.* <23>.[139]

Secundum dubium est, an imaginatio possit facere casum, ut communiter fertur. Et D. Thomas, *3 Contra Gentes, cap. 99,* ait imaginationem solam esse causam aegritudinis et sanitatis.

Respondetur id posse contingere, nam cum operatione imaginativae moventur spiritus animales et diffunduntur per corpus,

711 spiritus *L*, species *S* **712** et tertio *om. L* **713** 204] 202 *S* **717** ne... videre *S*, ita [vita (¡) *V*] ut non percipiat in distans (III 31, 7) *L*

9 **726-727** et... etc. *om. L* **727** monstra] monstrat *S* **728** laesione *add.* dementes quoque a nativitate non raro visuntur iisdem sensibus valentes (III 31, 8) *L* **728** ut patet... exteriori *om. L* **731** ratio *add.* a priori (Ib.) *L* **732** exteriores] exteriora *S* **735** sensus interior] sensui interior *S* **736** 23] 13 *S*, 3 *L* **738** ut... fertur *om. L* **739** solam *S*, aliquando (III 31, 9) *L*

Afirma además que el paso de estos espíritus se verifica a través de la cavidad central y que en la última y tercera reside la energía sensitiva. Y bien puede ser que esa última cavidad sea el órgano del sentido interno. Vesalio desarrolla esta cuestión en *7 De fabrica, cap. 6.*[137]

La experiencia no es argumento convincente: una misma facultad sufre distintas lesiones; la vista, por ejemplo, sufre a veces lesión de miopía, a veces otros tipos de lesiones, cuyas diversas causas se desconocen. También la capacidad sensitiva interna sufre diversos tipos de lesión, pues por exigir un órgano acondicionado y distintas posibilidades de acondicionar el órgano, pueden ser también diversas las causas de la lesión. Así Aristóteles en su libro *De insomniis et imaginationibus, cap. 3,*[138] explica las diversas causas de las distintas especies de frenéticos, pero ninguna es cierta.

9. Nos quedan dos dudas: La primera es si puede sufrir lesión el sentido interno sin sufrirla el externo. Muchos opinan que no. Pero la afirmativa es más conforme a la verdad: la experiencia enseña que puede alguien ser frenético y tener apariciones de monstruos que no ve, etc. aunque no sufra lesión en sus ojos. La prueba está en que, aunque cierre los ojos, sigue padeciendo la misma perturbación; señal de que dicha perturbación se da en la fantasía y no en el sentido externo.

La razón es que la energía sensitiva dimana del sentido interno hacia los sentidos externos; éstos, por tanto, dependen de aquél, más bien que al contrario. El mismo sentido interno demanda también un diverso acondicionamiento, que puede variar permaneciendo íntegros los órganos de los sentidos externos. Entonces el sentido interno funcionará defectuosamente. Véase Valles en *2 Controversiarum, cap. 23.*[139]

Segunda duda: ¿Puede la imaginación causar daño, según creencia común? Santo Tomás en *3 Contra Gentes, cap. 99,* dice que la imaginación por sí sola es causa de enfermedad y de salud.

Respuesta: Puede ocurrir, porque a una con la actividad de la imaginación se ponen en movimiento los espíritus animales y se difunden por el cuerpo. Por eso cuando hay una imaginación impetuosa, se produce una gran reacción o conmoción de espíritus animales.

---

137 *o. c.,* pp. 733-736 [falso in hac ed. 633-636 num.].
138 460 b 28-462 a 15.
139 *o. c.,* ff. 36 sq.

et ideo si imaginatio est vehemens magna fit spirituum animalium commutatio sive commotio. Et saepe calor vehemens excitatur, et hinc proveniunt varii effectus in corpore. Imaginatio etiam, ut diximus,[140] appetitum movet; appetitus autem excitatus movet humorem, qui passioni illius cooperatur, et ita ex imaginatione provenit realis effectus in corpore.

Sed haec dicta sufficiunt de sensibus.

743 commutatio sive *om. L* **744** ut diximus *om. L* **747** corpore *add.* atque per hectenus dicta facilis evadit, quaestio 78, primae partis apud D. Th[omam] (Ib.) *L* **748** Sed... sensibus *om.* (Ib.) *L*

A menudo se provoca un fuerte calor, de donde derivan diversos efectos en el cuerpo. La imaginación pone también en movimiento el apetito, como ya dijimos; ahora bien, el apetito una vez provocado, pone en movimiento el humor, que coopera a la perturbación de él. Ello explica que la imaginación sea origen de efectos reales en el cuerpo.

Con esto queda dicho lo suficiente sobre los sentidos.

DISPUTATIO NONA

De potentia intellectiva

/ Disputat Aristoteles de hac materia, *lib. 3 De Anima, a cap. 4,*[1] secundum divisionem graecorum; iuxta divisionem autem Commentatoris, a *tx. 1,* cuius doctrina his textibus continetur. S 204v

Prima conclusio: Intellectus proportionatur sensui, nam sicut sentire fit patiendo, ita intelligere fit aliquid recipiendo.

Secunda: Intellectus debet esse immixtus, ut omnia cognoscere possit.

Tertia: Hinc est quod illius natura tantum est quod sit possibilis, nam antequam intelligat nihil est actu prorsus eorum quae sunt.

Quarta: Nullum est organum corporeum in quo haec potentia resideat, sicut sunt organa aliorum sensuum.

Quinta: Recte dicunt qui aiunt animam esse locum formarum, non actu, sed potentia; et non omnis, sed intellectiva.

Sexta: Passio intellectus non est omnino similis passioni sensus, nam sensus laeditur ab excellenti sensibili, intellectus vero perficitur ab altiori intelligibili.

Septima: intellectus actuatus per habitum vel speciem est in potentia aliter quam antea, nempe ad actum secundum, non ad primum.

Octava: Intellectus postquam aliquid didicit vel intellexit, tunc etiam potest se ipsum intelligere.

Nona: Intellectus potest cognoscere quidditatem rei absolute et secundum se, et prout concernit materiam singularium, diversa tamen

1 **5** tx. 1 *add.* etsi vero pleraque de intellectu pronuntiet, multo vero plura Theologi, ac Philosophi Christiani, nominatim D. Thomas, 1 part., quaest. 79 et 84, et sequentib. tradere solent (IV, Prol.) *S* **5-76** cuius... aliis *om. L*

DISPUTA NOVENA

La facultad intelectiva

Aristóteles diserta sobre este tema en el *lib. 3 De Anima,* desde *cap. 4,*[1] según la distribución que hacen los griegos; y desde *tx. 1,* según la distribución que hace el Comentador; en estos textos se halla contenida su doctrina.

Primera tesis: El entendimiento guarda proporción con el sentido; al igual que en el sentir se da afección pasiva, también en el inteligir se da recepción de algo.

Segunda: El entendimiento no debe estar mezclado con nada para que lo pueda conocer todo.

Tercera: De ahí que su naturaleza consiste sólo en que sea posible, pues antes de entender, nada en absoluto de cuanto existe está en acto.

Cuarta: No existe órgano corpóreo alguno en el que resida esta facultad, como ocurre con los órganos de los otros sentidos.

Quinta: Bien hablan quienes dicen que el alma es lugar de formas, no actuales sino potenciales.

Sexta: La afección pasiva del entendimiento no es del todo semejante a la afección pasiva del sentido: el sentido queda lesionado cuando el sensible es de alta intensidad, el entendimiento en cambio se perfecciona cuanto más elevado sea el inteligible.

Séptima: El entendimiento actualizado mediante el hábito o la especie está en potencia de manera distinta a como estaba antes, es decir, en potentia al acto segundo, no al primero.

Octava: Una vez que el entendimiento ha aprendido o entendido algo, puede ya entenderse también a sí mismo.

Novena: El entendimiento puede conocer la quiddidad de la cosa en sí misma considerada y tal como se da materialmente en los singulares, pero bajo aspectos distintos; el sentido, en cambio, puede conocer el ser de las cosas materiales, pero no su quiddidad.

---

[1] cc. 4-8: 429 a 10-432 a 14.

ratione; sensus autem esse rerum materialium potest cognoscere, non vero quidditatem.

Decima: Illo modo potest res concipi sine materia quo <est> a materia separabilis.

Undecima: Ipsa mens etiam est intelligibilis, quia in his quae materia carent idem est quod intelligitur et intelligit; cur autem non semper se intelligat dubium manet. Haec *cap. 4.*

Ex *cap. 5*, ubi de intellectu agente arguit:

Duodecima conclusio: Praeter eam potentiam quae est intellectus possibilis —qui fit omnia—, est necessaria alia potentia quae sit intellectus agens —et facit omnia—, et sit quasi quoddam lumen.

Decimatertia: Intellectus separabilis est immixtus et impatibilis, in quo differt a possibili, quia non est principium patiendi, sed agendi; et ideo actus quidam et praestabilior scientia, id est, intellectus in actu est ipsa res scita; / intellectus autem in potentia vel ha- S 205
bitu in eodem[2] prior est non simpliciter; intellectus autem in actu dicitur qui semper intelligit, et contra intellectum in potentia distinguitur. Haec conclusio non est posita, ut iacet in textu, sed posita est tamquam exponens textum.

[Decimaquarta...]

Decimaquinta: Solus hic intellectus separatus est id quod vere est, et est immaterialis, immortalis et aeternus; qui tamen non recordatur, quia est impatibilis; intellectus autem pasivus corrumpitur, sine quo nihil intelligit aliud. Et haec ex *cap. 5*.

Decimasexta: Intellectus operatio alia est simplicium intelligentia, alia compositio, id est, qua reperitur veritas vel falsitas.

Decimaseptima: Intellectus in cognitione quod quid est semper est verus, sicut sensus in cognitione proprii sensibilis; dum vero affirmat verus vel falsus esse potest.

Alia quae in illo capite dicit innutilia sunt.

Decimaoctava: Sicut sensus apprehendit sensibilia [et] cognoscit illa, et deinde iudicat bonum vel malum fugiendum <vel> prosequendum, ita intellectus ex phantasmatibus ipsis res cognoscit, deinde iudicat quid sit fugiendum, quidve etc. Et hinc est quod intelligere numquam est sine phantasmate.

28 est] sunt *S*   **41** 205] 203 *S*   **57** Sicut sensus] *iter. S*   **58** vel] et *S*

Décima: Puede una cosa concebirse sin su materia según el modo de separabilidad que tiene de la materia.

Undécima: La propia mente es también inteligible, porque en estos seres carentes de materia lo que es entendido y el que entiende es el mismo. Queda dudosa la cuestión de por qué no siempre se entiende a sí misma. Todo esto está tomado del *cap. 4.*

Del *cap. 5,* donde se habla del entendimiento agente, tomamos las siguientes tesis:

Tesis duodécima: Además de esa facultad que es el entendimiento posible —que se convierte en todo—, se requiere otra facultad que es el entendimiento agente —y que lo actúa todo— y es a manera de luz.

Décimotercera: Un entendimiento separable es puro e impasible. Su diferencia con el posible está en que no es principio pasivo sino activo; es por eso un acto y un conocimiento más noble, es decir que el entendimiento en acto se hace la misma cosa conocida. El entendimiento en potencia o hábito no es sin más anterior en el mismo sujeto;[2] el entendimiento se dice en acto, porque está siempre entendiendo y se contradistingue del entendimiento en potencia. Esta tesis no se encuentra como tal en el texto, sino que se añade a manera de comentario al mismo.

[Decimocuarta:...]

Décimoquinta: Sólo este entendimiento separado es lo que verdaderamente es, y es inmaterial, inmortal y eterno. No tiene recuerdos, porque es impasible; en cambio, el entendimiento pasivo termina en destrucción y sin él no se da ningún algo que entienda. Y todo esto lo tomamos del *cap. 5.*

Décimosexta: La comprensión de las cosas simples es una operación del entendimiento distinta de la composición, es decir, de la operación por la que se llega a la verdad o al error.

Décimoséptima: En el conocimiento de que algo existe, el entendimiento dice siempre la verdad, al igual que el sentido en el conocimiento de su propio sensible; pero cuando afirma, puede decir verdad o falsedad.

Otros puntos de este capítulo no tienen interés.

Décimaoctava: Al igual que el sentido aprehende los sensibles y los conoce y luego juzga sobre la necesidad de huir del mal o perseguir el bien, también el entendimiento conoce las cosas a partir de los actos mismos de la fantasía, después juzga sobre la necesidad de huir, etc. De aquí que nunca se dé la intelección sin el acto de la fantasía.

---

[2] Cfr. Aristotelem, *De an.* III 5: 430 a 21: «en to hení».

D e c i m a n o n a: Intellectus speculativus et practicus differunt, quod ille considerat verum et falsum secundum se, hic vero in ordine ad particulare operabile. Haec in *cap. 7.*

V i g e s i m a: Anima est quodammodo omnia, quia omnium formas in se recipit, vel in intellectu vel in sensu.

V i g e s i m a p r i m a: Quae dicuntur abstracta intelligibilia in ipsis formis sensibilibus sunt. Nulla enim sunt a magnitudinibus separata.

V i g e s i m a s e c u n d a: Qui speculatur necesse est phantasmata speculari, et ideo qui non sentit, neque <discere> neque intelligere potest.

Haec Aristoteles de intellectu, ubi plures difficultates huius materiae tangit, sed plures omittit. Disserit latius materiam hanc D. Thomas, *1 p., q. 79; qq.* etiam *85, 86, 87* et *88*, quas omnes in hac disputatione expositiuri sumus, observando [eumdem] ordinem quem in aliis.

QUAESTIO 1

Utrum intellectus habeat aliquod adaequatum obiectum et quodnam illud sit

1. / Haec quaestio plurimum pendet ex quaestionibus sequentibus, in quibus in particulari videbimus quae cognoscantur ab intellectu nostro; tamen hic nihilominus praetermitti non potui, ne mutetur ordo doctrinae, et ideo breviter examinabitur. *S 205v*

Primum argumentum. Videtur pars negativa vera, nam si aliquod haberet obiectum, maxime ens; sed hoc non. Probo minorem, nam ens est obiectum intellectus angelici, ergo non intellectus humani. Tenet consequentia, tum quia intellectus humanus, ⌜cum⌝ sit imperfectior potentia, debet habere obiectum minus universale; tum etiam, quia alias intellectus angelicus et humanus essent eiusdem speciei, nam ⌞haberent⌟ idem obiectum.

71 discere] adjicere *S*

1 **80-81** intellectu nostro *add.* quae illum effugiant (IV 1, 1) *L* **84** maxime ens *add.* in communi (Ib.) *L* **86** cum *L, om. S* **87** minus universale *S*, contractius (Ib.) *L* **88-89** haberent *L*, haberet *S*

Décimonona: El entendimiento especulativo y el entendimiento práctico difieren en que el primero considera lo verdadero y lo falso en sí mismo, el segundo, en cambio, con relación a lo concreto factible. Punto éste que se trata en el *cap. 7.*

Vigésima: El alma en cierto modo lo es todo, porque recibe en sí las formas de todas las cosas, sea en el entendimiento o en el sentido.

Vigésimoprimera: Los denominados abstractos son inteligibles en sus mismas formas sensibles: no hay nada que esté separado de sus dimensiones.

Vigésimosegunda: La especulación recae forzosamente sobre los actos de la fantasía; por eso quien no tiene capacidad de sentir, ni puede aprender ni entender.

Tal es la doctrina de Aristóteles sobre el entendimiento; muchas son las dificultades que toca en esta materia, pero omite otras muchas. Santo Tomás trata ampliamente esta materia en *1 p., q. 79;* también en *qq. 85, 86, 87* y *89.* Todas las expondremos en esta disputa guardando el orden de otras veces.

CUESTIÓN 1

¿Tiene el entendimiento un objeto adecuado? ¿Cuál es?

1. Esta cuestión depende en gran manera de las cuestiones siguientes. En ellas veremos concretamente lo que nuestro entendimiento conoce. Sin embargo, no se podía prescindir de ella en esta cuestión para no alterar el orden de la exposición. Vamos, pues, a examinarla brevemente.

Primer argumento en contra: Una negativa parece de acuerdo con la verdad. Si tuviera algún objeto, sería ante todo el ser. Pero no es así. Prueba de la premisa menor: el ente es objeto del entendimiento angélico. Luego no lo es del entendimiento humano. La consecuencia es válida, pues el entendimiento humano, por ser facultad de menos perfección, ha de tener un objeto menos universal; además, si así no fuera, el entendimiento angélico y el humano serían de una misma especie, al tener un mismo objeto.

2.º Ens est obiectum Metaphysicae; ergo non intellectus, alias potentia et quidam illius habitus haberent adaequatum obiectum, quod est inconveniens.

3.º Intellectus et voluntas versantur circa idem, nam quidquid intellectus intelligit potest amare voluntas; ergo tam versatur circa ens voluntas quam intellectus; ergo non potest esse ens obiectum intellectus. Debet enim eius obiectum esse diversum ab obiecto voluntatis.

In hac quaestione D. Thomas opinatur obiectum intellectus humani esse quidditatem rei materialis. Ita *1 p., q. 12, a. 4;* et *q. 84, a. 7; q. 85, a. 1.* Caietanus his locis;[3] Capreolus, in *1, d. 2, q. 1.*[4] Quam sententiam impugnat Scotus, in *1, d. 3, q. 3,*[5] dicens obiectum intellectus nostri esse ens inquantum verum.

2. Prima conclusio sit: Quidquid entitatem aliquam habet potest ab intellectu nostro cognosci.

Haec est certa apud omnes et experientia et inductione, nam intellectus noster cognoscit Deum, angelos et res materiales et in eis accidentia et essentia; ergo etc.

Item, quidquid est intelligibile potest intellectu cognosci, nam intelligibile et intellectus adaequantur; sed quidquid habet entitatem est intelligibile; ergo.

Tandem, in anima separata constat. Cognoscit enim Deum per essentiam, angelos, etc.

3. ⌊Secunda⌋ conclusio: Obiectum adaequatum intellectus nostri, secundum se, est ens ut sic.

Patet ex prima,[6] nam obiectum adaequatum ambit omnia circa quae potest versari potentia; sed intellectus potest cognoscere quidquid habet rationem entis; ergo.

Sed quaeres, an eiusmodi ens, quod est adaequatum obiectum intellectus, comprehendat entia rationis. Quidam affirmant propter rationem factam, scilicet quia obiectum adaequatum debet continere omnia quae potentia cognoscit, sed intellectus cognoscit entia rationis, alias cognoscendo illa non versaretur circa obiectum suum.

92 inconveniens *S*, absurdum (Ib.) *L*

2 **109** ergo *add.* idipsum potest intellectus noster cognoscere aliquo modo (IV 1, 2) *L* **111** etc. *add.* non mutat autem intellectus naturam, et speciem suam per separationem; ergo, etc. (Ib.) *L*

3 **112** Secunda *L*, 3ª [!] *S* **113** ut sic *S*, in tota latitudine sua spectatum (IV 1, 3) *L*

2.º El ente es el objeto de la metafísica. Luego no lo es del entendimiento; de lo contrario, facultad y un determinado hábito de la misma tendrían un mismo objeto adecuado. Y esto es un inconveniente.

3.º Entendimiento y voluntad tienen un mismo objeto, puesto que cuanto entiende el entendimiento lo puede amar la voluntad. Luego el ente tan objeto es de la voluntad como del entendimiento. No puede ser por tanto objeto del entendimiento, pues su objeto debe ser diverso del objeto de la voluntad.

Santo Tomás opina en esta cuestión que el objeto del entendimiento humano es la quiddidad de la cosa material. Así en *1 p., q. 12, a. 4*; y en *q. 84, a. 7*; *q. 85, a. 1*. Cayetano en estos mismos pasajes;[3] Capréolo en *1, d. 2, q. 1*.[4] Escoto impugna esta opinión en *1, d. 3, q. 3*,[5] diciendo que el objeto de nuestro entendimiento es el ente en cuanto verdadero.

2. Primera tesis: Nuestro entendimiento puede conocer todo lo que tiene alguna entidad.

Es tesis que todos tienen por cierta y consta tanto por experiencia como por inducción: nuestro entendimiento conoce a Dios, los ángeles y las cosas materiales, y en ellas sus accidentes y esencias. Luego.

Asimismo, el entendimiento puede conocer todo lo que es inteligible: inteligible y entendimiento se corresponden. Ahora bien, cuanto tiene entidad es inteligible. Luego.

Finalmente, es claro en el caso del alma separada, pues conoce la esencia de Dios, los ángeles, etc.

3. Segunda tesis: El objeto adecuado de nuestro entendimiento en sí mismo es el ente en cuanto tal.

Es claro por la tesis anterior:[6] el ámbito del objeto adecuado es todo aquello a lo que puede aplicarse la facultad. Ahora bien, el entendimiento puede conocer cuanto posee la dimensión de ente. Luego.

Se preguntará: ¿Este ente, objeto adecuado del entendimiento, abarca a los entes de razón? Hay quienes lo afirman por la razón indicada: que el objeto adecuado ha de comprender todo lo que conoce la facultad. Ahora bien, el entendimiento conoce los entes de razón. Si, pues, no fueran objeto suyo, resultaría que, no obstante, los conocería.

---

[3] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 12, a. 4), in ed. leonina: I-V; *Ib.*, (1 p., q. 84, a. 7), in ed. leonina. XI.
[4] *o. c.*, ff. 38ᵛ sqq.
[5] n. 8: *o. c.*, t. 9, p. 108 (et passim in hac q.)
[6] Cfr. supra, n. 2, lin. 102-111.

4. / Tertia conclusio: Entia rationis non comprehenduntur directe sub ente, quod est obiectum adaequatum intellectus. S 206

Probatur. Nam obiectum potentiae debet esse aliquo modo unum secundum rationem formalem, sub qua debent comprehendi omnia circa quae versatur potentia; sed ens reale et rationis non habent in re aliquam rationem formalem unam; ergo ens, ut illis commune, non potest esse obiectum adaequatum intellectus, nam fere non habent aliam unitatem, ⌊nisi⌋ unitatem vocis.

Et ad argumentum concedo entia rationis a nobis fingi et cognosci aliquo modo, tamen semper per ordinem ad entia realia, ut privationes per habitum, ut Aristoteles, *lib. 3, cap. 6.*[7]

Praeterea quia, ut D. Thomas, *Quodl. 11, a. 2*, optime notavit, unumquodque cognoscitur sicuti est; huiusmodi autem ⌊entia⌋ rationis nihil sunt secundum se, nisi quaedam apparientiae entium, et ideo per vera entia aut proportionem ad illa cognosci. Nec vero quidquid ab intellectu aut potentia cognoscitur debet sub obiecto illius proprie et directe comprehendi; satis est quod ad illud aliquo modo ordinetur vel referatur, sicut in habitibus saepius diximus,[8] et in sensibus etiam in proposito.[9] Ergo obiectum intellectus est verum ens reale et omne quod cognoscitur debet esse tale, vel fingi quasi tale. Quid simile dicemus infra de voluntate.[10]

5. Quarta conclusio: Obiectum proportionatum intellectui humano secundum statum naturalem suum est res sensibilis seu materialis.

Probatur. Nam anima nostra, secundum naturalem suam conditionem, postulat esse in corpore, cuius est forma; unde intellectus noster etiam ex se habet intelligere per species a sensibus acceptas; ergo ex se habet tantum cognoscere res sensibiles ut illi proportionatas.

4 **122** 206] 204 *S* **127** in re *om. L* **127** unam *S*, ullo modo, cum ens rationis nihil sit (Ib.) *L* **129** nisi *L*, sini [!] *S* **129** vocis *add.* Et declaratur. Nam ens rationis ad suam qualemcumque existentiam, quae non nisi objectiva est, seu per operationem intellectus datur, omnino praesuponit ens reale, ergo ejus intelligibilitas est veluti secundaria, ac adeo non est talis directe, ac per se (IV 1, 4) *L* **133** Praeterea *L, om. S* **134** entia *L, om. S* **136** cognosci *S*, fingi (Ib.) *L* **141** tale *add.* quod etiam de bono, quod voluntatis objectum ponitur, dicit Aristoteles, atque infra suo loco occurret libr. 5, capit. 2. (Ib.) *L* **142** voluntate *add. in margine a. m.* Has dictas conclusiones amplectitur Toletus, 3 Animae, q^{e} 20 [o. χ., cap. 5, tx. 27, ff. 166 sq.] *S*

4. Tercera tesis: Los entes de razón no están inscritos directamente en el ámbito del ente, que es el objeto adecuado del entendimiento.

Prueba: El objeto de una facultad debe ser de alguna manera uno en la razón formal en cuyo ámbito ha de inscribirse todo lo que constituye el objeto de dicha facultad. Ahora bien, el ente real y el ente de razón no tienen realmente una misma razón formal. Luego el ente en cuanto común a ambos, no puede ser el objeto adecuado del entendimiento, pues apenas tienen más unidad que la de unidad del vocablo.

Respuesta al argumento contrario: De acuerdo en que fingimos e imaginamos de alguna manera los entes de razón, pero siempre por referencia a los entes reales; las privaciones, por ejemplo, por referencia al hábito, como sostiene Aristóteles en el *lib. 3, cap. 6.*[7]

Además, como muy bien hizo notar Santo Tomás en *Quodl. 11, a. 2,* a cada cosa se la conoce como ella es. Pues bien, estos entes de razón en sí mismos no son otra cosa que apariencias de entes; por eso tienen que conocerse por medio de los entes verdaderos o por referencia a ellos. Por lo demás, no todo lo que el entendimiento o una facultad conoce tiene que conocerse propia y directamente a la luz de su objeto; basta con que se ordene o se refiera a él de alguna manera, como repetidas veces hemos dicho[8] respecto de los hábitos y también de los mismos sentidos al tratar esta materia.[9] En conclusión, el objeto del entendimiento es el ente verdadero, y todo lo que se conoce ha de ser tal o fingirse como tal. Después haremos afirmaciones semejantes sobre la voluntad.[10]

5. Cuarta tesis: El objeto proporcionado al entendimiento humano en su estado natural es la cosa sensible material.

Prueba: Nuestra alma, según su índole natural, postula estar en el cuerpo del que es forma; de ahí que también atañe a la naturaleza de nuestro entendimiento entender mediante especies recibidas de los sentidos. Luego a su naturaleza atañe solamente conocer las cosas sensibles a él proporcionadas.

---

[7] *De an.,* 430 b21-28.
[8] *Disputationes Metaphysicae* 44, sect. 11, nn. 27-32.
[9] Cfr. *De sensibili per accidens et communi,* d. 6, q. 1.
[10] d. 10, q. 2, n. 1, lin. 251-267; d. 12, q. 1, nn. 1-2, lin. 21-62.

Tenet consequentia, nam istarum tantum rerum potest recipere species per sensus, quia tantum istae res imprimunt species ipsis sensibus; illud autem est obiectum proportionatum intellectui quod ab illo per propriam speciem potest cognosci.

Et haec est mens D. Thomae, supra,[11] et Aristotelis, hic *tx. 10,*[12] ubi ait quod intellectus noster percipit quidditates sensibilium; et *cap. 7* et *8,*[13] ubi ait intelligibilia a nobis esse quae repraesentantur in phantasmatibus. Et eadem est sententia communis, etiam ipsius Scoti, in *4, d. 49, q. 11.*[14]

6. Sed dubitabis, quid intelligamus nomine rerum sensibilium, / an sola accidentia per se sensibilia, an etiam substantiam mate- *S 206v*
rialem, quae est sub illis accidentibus.

Sed quia hoc pendet ex dicendis in sequentibus,[15] ideo dicitur quod dupliciter potest aliquid dici proportionatum intellectui nostro.

Uno modo, quia potest cognosci per propriam speciem clare repraesentantem <illud>; et hoc modo sola accidentia per se sensibilia sunt proportionata intellectui nostro.

Alio modo potest res dici proportionata, quia potest quidditative cognosci ab intellectu nostro, saltem per effectus adaequatos; et hoc modo etiam substantia materialis est proportionata intellectui nostro.

Probatio istorum petenda est ex sequentibus.[16]

Sed dices: Intellectus noster est spiritualis; ergo res materialis non potest esse illi proportionata.

Respondetur: Est quidem spiritualis, tamen potentia animae, quae est forma corporis, et ideo ex parte corporis habet quod tantum corporalia, ut proportionata sibi, intelligat; ex parte vero suae spiritualitatis habet quod illa intelligat spirituali modo.

7. Ad primum, in principio, respondetur quod intellectus humanus et angelicus sunt in eodem gradu potentiarum, in quo differunt

151 quia... sensibus *S*, ut notum est (IV 1, 5) *L* **158** q. 11 *add.* cui non repugnat id quod ex eodem in num. 2 attulimus (Ib.) *L*

6 **160** sensibilia *add.* propria, vel communia (Ib.) *L* **166** illud] illam *S* **178** spiritualitatis *S*, immaterialitatis (IV 1, 6) *L* **178** spirituali *S*, immateriali (Ib.) *L*

La consecuencia es válida: sólo de estas cosas puede recibir especies por medio de los sentidos, porque sólo estas cosas imprimen especies en los sentidos mismos. Ahora bien, objeto proporcionado al entendimiento es aquél que él puede conocer por una especie propia.

Tal es el sentir de Santo Tomás en el lugar antes citado,[11] y de Aristóteles a este respecto en *tx. 10*,[12] donde dice que nuestro entendimiento percibe la quiddidad de las cosas sensibles; y en los *cc. 7* y *8*,[13] donde dice que nosotros podemos entender lo que viene representado en los actos de la fantasía. Es la opinión comúnmente admitida, incluso por el propio Escoto en *4, d. 49, q. 11*.[14]

6. Una duda: ¿A qué se llaman cosas sensibles, sólo a los accidentes sensibles por sí o también a la substancia material, que subyace a esos accidentes?

Por ser un punto que pende de una ulterior investigación,[15] diré que en dos sentidos puede decirse de algo que sea proporcionado a nuestro entendimiento:

Uno en el sentido de que se puede conocer mediante especie propia que lo represente con claridad. En este sentido, sólo los accidentes sensibles por sí son proporcionados a nuestro entendimiento.

En segundo lugar, puede decirse de algo que es proporcionado en el sentido de que puede nuestro entendimiento conocerlo quidditativamente, al menos a través de efectos que sean acomodados. En este sentido también la substancia material es proporcionada a nuestro entendimiento.

La prueba de estas afirmaciones se ha de buscar en páginas siguientes.[16]

Se dirá: Nuestro entendimiento es espiritual. Luego no guarda proporción a una cosa material.

Respuesta: Sin duda es espiritual, pero es facultad del alma que a su vez es forma del cuerpo. Consiguientemente, por razón del cuerpo le viene entender sólo las cosas corporales en cuanto le guardan proporción; mas por la razón de su espiritualidad le viene entenderlas espiritualmente.

7. Respuesta al primer argumento puesto al principio: El entendimiento humano y el angélico se hallan en el mismo grado de facultades y en él se diferencian como lo más perfecto de lo menos.

---

11 Cfr. *Quodl.* 11, a. 3.
12 *De an.*, III 4: 429 b 10-22.
13 *De an.*, 431 a 14-17 (Cfr. *Ib.*, b 2); 432 a 8-14.
14 *o. c.*, 7. 21, pp. 388-439.
15 d. 9, q. 4.
16 *Ib.*

tamquam magis et minus perfectum. Quod voluit D. Thomas, *1 p., q. <79>, a. 8, ad 1*, et ideo in universalitate obiecti non distinguuntur.

8. *Quomodo differant intellectus angeli et hominis.* Sed petit argumentum, quomodo differant istae potentiae.

Dicunt quidam quod istae potentiae, ut potentiae sunt, non differunt specie, tamen ut proprietates sunt a diversis essentiis dimanantibus, differunt. Quae distinctio tradi solet de sensibus hominis et brutorum, et est Alberti, *1 De Anima, cap. penultimo*,[17] quam sequitur Caietanus, *1 p., q. 77, a. 3*;[18] Ferrariensis, *2 Contra [Gentes], cap. 94*; Thienensis, *2 De Anima, tx. 9*.[19]

Sed mihi displicet, nam istae potentiae non sunt proprietates essentiae, nisi inquantum potentiae sunt; ergo si inquantum potentiae non differunt specie, nec etiam inquantum proprietates.

<Quaeres>: Etiam inquantum proprietates, in qua specie qualitatis ponuntur? Nulla est certe alia, nisi prima; ergo nulla est distinctio.

Item, illae potentiae, ut potentiae sunt, sunt accidentia, et non communia; ergo propria; ergo ut potentiae erunt proprietates; ergo ruit distinctio.

Tandem, [si] sumantur potentiae illae secundum entitates suas, non considerando an dimanent ab hac essentia vel ab illa, interrogo: Sunt eiusdem speciei, necne? Si sunt eiusdem speciei, certe, licet sint in hoc vel in illo subiecto, non variant speciem. Si sunt diversae, etiam / inquantum potentiae erunt diversae. *S 207*

Et ita ego arbitror distinctionem esse nullam, sed omnes potentiae, quae ut potentiae sunt eiusdem speciei, non differunt ut proprietates.

De intellectu ergo angelico et humano Scotus, in *2, d. 1, q. ultima*,[20] videtur dicere esse eiusdem speciei. Sed id non est credibile, ut patet ex diverso modo intelligendi unius et alterius.

Et ideo dico differre specie, propter diversum modum attingendi obiectum, quia angelus attingit perfecte et simplici intuitu, alius imperfecte et cum discursu.

182 79] 70 *S*

8 **194** Quaeres] que ratio [!] *S* **195** Nulla... prima *S*, Ad nullam certe aliam, quam naturalem potentiam *L* **204** 207] 205 *S*

Es lo que dio a entender Santo Tomás en *1 p., q. 79, a. 8, ad 1*. Por tanto no hay distinción en la universalidad del objeto.

8. Diferencia entre el entendimiento del ángel y del hombre. El argumento, sin embargo, pregunta cómo se diferencian estas facultades.

Unos afirman que en cuanto facultades no se da entre ellas diferencia alguna específica; la hay, sin embargo, en cuanto propiedades que dimanan de esencias distintas. Es la distinción que suele darse entre los sentidos del hombre y de los animales. Así Alberto en *1 De Anima, cap. penúltimo*.[17] Le sigue Cayetano en *1 p., q. 76, a. 3*;[18] Silvestre de Ferrara en *2 Contra Gentes, cap. 94*; Cayetano de Tiena en *2 De Anima, tx. 9*.[19]

Pero no es opinión de mi agrado. En efecto, estas facultades no son propiedades de la esencia, sino en cuanto son facultades. Por tanto, si en cuanto facultades no difieren específicamente, tampoco en cuanto propiedades.

Se preguntará: ¿En qué especie de cualidades se clasifican en cuanto propiedades? En ninguna otra sino en la primera. Luego no hay ninguna distinción.

Asimismo, esas facultades en cuanto facultades, son accidentes, y no accidentes comunes; luego propios. Luego en cuanto facultades han de ser propiedades.

Finalmente, si se toman esas facultades en sus entidades propias, sin considerar si dimanan de esta o de aquella esencia, pregunto: ¿Son o no de una misma especie? Si son de una misma especie, no cabe duda que no cambiarán su especie, estén en este o en aquel sujeto. Y si son de especie diversa, incluso en cuanto facultades han de ser diversas.

Mi opinión, pues, es que no se da distinción alguna, sino que todas las facultades, que en cuanto facultades son de una misma especie, no difieren como propiedades.

Por tanto, Escoto en *2, d. 1, q. ultima*,[20] parece afirmar que el entendimiento angélico y el humano son de la misma especie. Afirmación no creíble, como evidencia el diverso modo de entender que tienen uno y otro.

Por eso digo que difieren específicamente por la diversa manera de alcanzar su objeto: el ángel lo alcanza de una manera perfecta y por simple intuición, el humano de manera imperfecta y por discurso racional.

---

[17] tract. 2, cap. 1 (comm. 91): *o. c.*, t. 5, pp. 185 sq.

[18] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 79, a. 3); Cfr. *De an.* II, c. 10, nn. 247 sqq.: *o. c.*, (ed. Coquelle), t. 2, pp. 236 sqq.

[19] *De an.* II, comm. 9: *o. c.*, f. 15 [falso 9 num.].

[20] = q. 5: *o. c.*, t. 11, pp. 185-209.

Item, differunt ex parte obiecti proportionati, nam intellectus angelicus habet rem spiritualem et praecipue propriam essentiam ut proportionatum obiectum, noster vero habet rem materialem. Divinus vero multo magis differt ab his, quia est ipsa Dei essentia, per quam omnia intuetur. Vide D. Thomam, *2 Contra Gentes, cap. 94; 1 p., q. 79, 2. 2*; et Caietanum, *a. 7*.[21]

Sed argues quod sensum hominum et brutorum differunt specie, et idem est de intellectibus angelorum omnium.

Respondetur de sensibus interioribus hominum et brutorum [quod] iam id supra[22] confessi sumus.

Et ratio constat ex dictis, et ex magna diversitate quae in illis reperitur.

In exterioribus vero sensibus non tam clare apparet differentia, nam videtur habere eumdem modum operandi. Et ita Caietanus, *2 De Anima, cap. De tactu*,[23] et alii ibi; et Apollinaris, *q. <8>, a. 1*,[24] tenet non differre specie.

Et confirmari potest, nam consequuntur naturam animalis ut sic, in qua ipsa animalia conveniunt; et saepe contingit res differentes specie habere proprietates aliquas eiusdem speciei communes, quae consequuntur ex ⌊natura⌋ in qua illae conveniunt.

Et haec opinio est probabilis, tamen forte est verum sensum saltem hominis, differre specie ab omnibus sensibus brutorum, quia habent altiorem modum cognoscendi et mobilitatem quamdam maiorem, propter coniunctionem ad animam rationalem. Quaestio de intellectibus angelicis alterius est loci.[25]

9. Ad secundum respondetur quod aliter ens est obiectum Metaphysicae et aliter intellectus. Metaphysicae enim est obiectum prout significat rationem quamdam abstrahentem a materia secundum esse, unde praescindit a rationibus materialibus; ens vero est obiectum intellectus ut omnia comprehendit. Unde ens, ut obiectum est Metaphysicae, distinguitur ab ente mobili; ens vero ut est obiectum
intellectus / omnia ambit. *S 207v*

228 8] 4 *SL* **233** natura *L*, dria [=differentia ?] *S* **242** unde... materialibus *om. L* **245** ambit *add. in marg. a. m.* De hoc vide nonnulla apud Fonsecam, 4 Metaphysicae, c. 2, q. 6, sect. 14, ad finem [o. *c.*, t. 1, col. 817] *S*

Asimismo, difieren por razón de su objeto proporcionado: el entendimiento angélico tiene por objeto proporcionado la cosa espiritual y principalmente la esencia propiamente dicha, el nuestro, en cambio, la cosa material; pero de los dos difiere mucho más el divino, porque su objeto es la propia esencia divina, mediante la cual intuye todas las cosas. Véase Santo Tomás en *2 Contra Gentes, cap. 94; 1 p., q. 79, a. 2*; y Cayetano en *a. 7*.[21]

Objeción: Los sentidos de los hombres y de los animales difieren específicamente, y lo mismo ocurre con los entendimientos de todos los ángeles.

Respuesta: Ya antes[22] lo hemos reconocido respecto de los sentidos internos de los hombres y de los animales.

La prueba la tenemos en la mencionada investigación y en la gran diferencia que en ellos se encuentra.

Pero no es tan clara la diferencia en los sentidos externos, pues parecen tener un mismo modo de actuar. Por esta razón Cayetano en *2 De Anima, cap. De tactu*,[23] y otros al estudiar el tema y Apolinar en *q. 8, a. 1*,[24] sostiene que no hay diferencia específica.

Y puede alegarse una razón confirmativa: Son dimanación de la naturaleza del animal en cuanto tal, y en esa misma naturaleza tienen los animales su coincidencia. Además sucede a menudo que cosas específicamente diferentes tienen algunas propiedades comunes de igual especie, que dimanan de la naturaleza en que esas cosas convienen.

Es ésta una opinión con visos de probabilidad, pero posiblemente es verdad que al menos los sentidos del hombre difieren específicamente de todos los sentidos de los animales, porque poseen un modo más cualificado de conocer y una mayor nobleza por su unión al alma racional. La cuestión de los entendimientos angélicos compete a otro lugar.[25]

9. Respuesta al segundo argumento en contra: De una manera es el ente objeto de la metafísica y de otra lo es del entendimiento. Es objeto de la metafísica en cuanto significa un contenido que abstrae de la materia bajo la dimensión de ser; prescinde, por tanto, de los aspectos materiales. Pero el ente es objeto del entendimiento en cuanto lo abarca todo. Por tanto, el ente en cuanto objeto de la metafísica se distingue del ente móvil; pero en cuanto objeto del entendimiento lo abarca todo.

---

21 Cfr. not. 18.

22 d. 8, q. 1, n. 16, lin. 323-328; d. 8, q. 2, nn. 3-6.

23 c. 10, nn. 247 sqq.: *o. c.*, (ed. Coquelle), t. 2, pp. 236 sqq.

24 *De an.* II: *o. c.*, 21^{v}, col. 2.

25 Cfr. *De angelis* II 14, 3.

10. Ad t e r t i u m respondetur quod intellectus versatur circa ens, ut cognoscibile est, voluntas inquantum bonum et appetibile; et ita distinguuntur.

QUAESTIO 2

Utrum ad productionem specierum intelligibilium oporteat ponere intellectum agentem

1. Ostendimus in superioribus[26] in omni cognitione esse praerequisitam unionem obiecti cum potentia. Quam unionem antiqui philosophi asserebant fieri per essentiam animae, quoniam ponebant animam ex natura sua esse similem omnibus rebus cognitis atque adeo sufficientem esse ad cognoscendas illas.

Quam positionem D. Thomas[27] improbat ex eo quod anima, licet sit aliquo modo similis rebus secundum convenientiam genericam aut analogam, non tamen secundum propriam similitudinem, nam illud proprium est illi illimitatae essentiae, qualis est divina, nam illa eminenter continet perfectionem omnium rerum, et ideo omnium est repraesentativa; animae autem essentia, cum sit finita, non continet res alias neque repraesentat, et ideo non potest illas cognoscere.

Et ideo supra[28] conclusimus intellectum indigere speciebus et similitudinibus rerum ad cognoscendum; quae species necessario debent esse spirituales, cum intellectus, qui eas recipit, spiritualis sit.

2. Et hinc oritur quaestio proposita. Nam intellectus non movetur, nisi ab obiecto in phantasmate repraesentato; phantasma autem materiale est; ergo non potest agere in ⌊intellectum spiritualem⌋ spirituales species.

10 **248** distinguuntur *add.* saltem formaliter, quod satis est in praesenti (IV 1, 9) *L*

1 **252** superioribus *add. in margine a. m.* d. 5, q. 1, f. 109 [= 111] *S* **265** species *add.* aliud ergo principium accommodatius quaerendum est, quem vocant agentem intellectum (IV 2, 1) *L*

10. Respuesta al tercer argumento en contra: El ámbito del entendimiento es el ente en cuanto cognoscible, el de la voluntad el ente en cuanto bueno y apetecible. Aquí radica su distinción.

CUESTIÓN 2

¿Es necesario el entendimiento agente para la producción de especies inteligibles?

1. En páginas anteriores[26] hemos mostrado que todo conocimiento exige previamente la unión del objeto con la facultad. Los antiguos filósofos sostenían que esa unión se realiza mediante la esencia del alma; para ellos el alma es por su propia naturaleza semejante a todas las cosas conocidas, y de ahí su suficiencia para conocerlas.

Santo Tomás[27] rechaza esta tesis arguyendo que si bien el alma muestra una cierta semejanza genérica o análoga con las cosas, pero no es ésta una semejanza en sentido estricto. En efecto, eso es privativo de una esencia ilimitada como la divina, que contiene de modo eminente las perfecciones de todas las cosas y por lo mismo es representativa de todas ellas. En cambio, la esencia del alma, por ser finita, no contiene las otras cosas ni las representa, y por eso no las puede conocer.

Justamente por ello llegamos antes[28] a la conclusión de que nuestro entendimiento necesita las especies y semejanzas de las cosas, para conocer; especies que han de ser forzosamente espirituales, por ser espiritual el entendimiento que las recibe.

2. Y ahí está el origen de la cuestión que proponemos. En efecto, el entendimiento no actúa sino movido por el objeto que se representa en el acto de la fantasía. Ahora bien, el acto de la fantasía es material. Luego no puede producir especies espirituales en un entendimiento que es espiritual.

---

[26] d. 5, q. 1.
[27] Cfr. 1 p., q. 79, a. 2.
[28] d. 5, q. 2 (3ª et 4ª concl.), lin. 294-406.

Cuius rei difficultas facile solvetur in opinione Platonis, qui in *Menone*,[29] ex Socrate et divinorum hominum testimoniis, asseruit animas omnium hominum immortales fuisse creatas ante corporum informationem, sed postquam mittuntur ⌜in corpora⌝ oblivisci eorum quae sciverunt; postea vero non addiscere, sed reminisci.

Quae tamen sententia ab Aristotele[30] impugnatur. Et ideo hic ponitur intellectus noster, cum incipit esse, tamquam tabula rasa in quam nihil est depictum. Immo ipse Plato videtur propriam deseruisse sententiam in *Philebo*,[31] ubi intellectum comparat libro in quo sensus et imaginatio scribunt, quasi ab illis sumat species.

Et ita esse constat r a t i o n e, nam si intellectus species omnium rerum infusas / ⌜haberet⌝, ex se haberet integrum principium intelli- *S 208*
gendi; ergo ex unione ad corpus impediretur ad talem operationem, quia naturale est animae corpori uniri; nulla autem forma ⌜impeditur⌝ a naturali sua operatione ex statu sibi naturali; immo neque a sensibus in tali operatione penderet, nam si in receptione specierum ab illis non dependeret, non est cur in operatione dependeat, vel cur organa sensuum, quae in ministerium animae data sunt, potius illam impedirent.

I t e m, si haberet inditas species, haberet etiam habitus illas consequentes; ergo proposita qualibet re, statim haberet scientiam de illa. Consequens est contra experientiam; ergo.

T a n d e m, si intellectus careret speciebus, non alio modo addisceret scientiam quam nunc; ergo signum evidens est carere illis a principio.

D e n i q u e, Plato ductus fuit ex falso principio, nempe quod anima existit antequam intret corpus, et quod non est vera forma corporis. Tamen supposito antea non esse, sed creari in illo tamquam forma illius, consequens est ut uniatur illi, ut illo utatur ad suas operationes, et potissime ad spirituales et intellectuales, ad quas corpus deservire potest ministerio speciei; constat ergo animam sine speciebus creari, et illas in corpore acquirere.

273 immortales *add.* et omnium cognitione pollentes (IV 2, 2) *L* **274** in corpora *L*, *om. S* **275** sciverunt *add.* obscuritate corporis *L* **282** 208] 206 *S* **282** haberet *L*, *om. S* **284** impeditur *L*, *om. S* **286** in *add.* prima (Ib.) *L* **287** cur *add.* deinde *L* **288** impedirent *add.* retardaret enim alligatio ad corpus animam ad operationem alias sufficienter instructam (Ib.) *L* **290** re *add.* scibili (Ib.) *L* **292** speciebus *add.* ut vere caret (Ib.) *L* **293** scientiam *add.* et cognitionem rerum (Ib.) *L* **297** supposito *add.* quod certissimum est (Ib.) *L*

En la tesis de Platón queda fácilmente resuelta la dificultad de este problema. Asegura en el *Menón*[29] por boca de Sócrates y por los testimonios de personajes divinos que las almas inmortales de todos los hombres fueron creadas antes de informar los cuerpos, pero que una vez mandadas a los cuerpos olvidan todo lo que supieron; y después no aprenden sino que recuerdan.

Aristóteles,[30] sin embargo, rechaza esta opinión. Al tratar este punto sitúa nuestro entendimiento en su momento inicial como si fuera una tabla pulida en la que no hay nada pintado. Es más, el mismo Platón abandonó, al parecer, su propia opinión en el *Filebo*.[31] En él compara nuestro entendimiento a un libro en el que van escribiendo los sentidos y la imaginación, dando a entender que toma de ellos las especies.

Y que esto sea así es una verdad de razón: Si el entendimiento tuviese infundidas las especies de todas las cosas, tendría en su propio haber el principio adecuado de inteligibilidad. Luego su unión con el cuerpo no sería estorbo para actuar, pues es natural al alma estar unida al cuerpo, y no hay ninguna forma, cuya actuación natural quede estorbada por un estado que le es connatural. Es más, tampoco en su actuación estaría dependiendo de los sentidos: si no depende de ellos para recibir especies, no hay razón para que dependa en su actuación o para que los órganos de los sentidos, que se han dado al alma para su servicio, le sirvan más bien de estorbo.

Asimismo, si tuviese infundidas las especies, tendría también los hábitos que siguen a ellas. Luego tendría al punto ciencia de cualquier cosa que se le presentase. La conclusión contradice la experiencia. Luego.

Finalmente, si el entendimiento careciese de especies infundidas no adquiriría ciencia de modo distinto que ahora. Luego es señal evidente de que carece de ellas desde el principio.

En definitiva, Platón se dejó llevar de un falso principio: que el alma tiene una existencia antes de entrar en el cuerpo y que no es verdadera forma del cuerpo. Sin embargo, en el supuesto de que no existe antes sino que es creada en él como verdadera forma suya, la consecuencia es que se une a él para utilizarlo en orden a sus acciones y muy en particular las espirituales e intelectuales, a las cuales puede prestar el cuerpo su contribución suministrando especies. Es claro, por tanto, que el alma es creada sin especies y que las adquiere una vez en el cuerpo.

---

[29] 81 b.
[30] *De an.* III 4: 429 b 31-430 a 2.
[31] 39 a-c.

3. Et tunc insurgit difficultas tacta de modo acquirendi illas, quae coegit Aristotelem, et cum illo omnes philosophos, ad asserendum esse virtutem quamdam spiritualem in nobis, quam intellectum agentem vocant, cuius munus est illustrare phantasmata, et sic efficere species intelligibiles.

Quam positionem de intellectu agente theologi concedunt omnes, solo deficiente Durando, in 2, *d. 3, q. 7*;[32] et vehementer impugnat hanc opinionem, secutus in hoc Isaac quemdam, philosophum Narbonensem, ut refert Picus Mirandula in suis *Conclusionibus*.[33] Et Durandus quidem consequenter loquitur. Negavit enim supra[34] species intelligibiles, et ideo apud illum nulla restat necessitas ponendi illas.

Tamen quia fundamentum eius falsum est,[35] ideo sit certa conclusio: Necessarium esse virtutem spiritualem cuius vi fiant species intelligibiles.

4. Sed restat difficultas, quomodo virtus ista efficiat species. Constat enim non solam illam, sed etiam phantasma, in sensu interiori existens, esse necessarium, et aliquo modo concurrere ad productionem / speciei intelligibilis, nam si illa virtus spiritualis id posset S 208v
sine dependentia a phantasmate, simul et a principio posset efficere species omnium rerum, neque in ea re haberet dependentiam a sensu, cuius contrarium experientia demonstrat. Est vero certa res phantasma esse necessarium et concurrere aliquo modo ad productionem speciei, tamen quia solum ipsum non est sufficiens, ut ratio facta[36] ostendit, ideo superadditur virtus spiritualis.

5. *Quomodo intellectus agens et phantasma concurrunt ad specierum productionem. Opinio Caietani.* Difficultas ergo restat de modo quo intellectus agens et phantasma concurrunt ad productionem speciei. Et hic variant auctores.

Caietanus, *1 p., q.* ⌊*79*⌋, *a. 3*,[37] et *q. 85, a. 1*,[38] inquit quod intellectus agens habet actionem quamdam circa phantasma, quae est illuminare illud, non formaliter, sed obiective. Illuminare formaliter appellat quando illuminatur aliquid per lumen illi inhaerens, quomodo aer illuminatur; hoc autem non potuit dicere in phantasmate, quia est materiale; lumen autem intellectus agentis est spirituale, et ideo non poterat

3 **313** falsum est *add.* ut vidimus supra lib. 3, cap. 2 (IV 2, 3) *L* **315** intelligibiles *add.* siquidem effectus quidam producibiles sunt, atque immateriales (IV 2, 4) *L*

5 **330** 79 *L*, 75 *S*

3. Y entonces surge la dificultad ya mencionada sobre el modo de adquirirlas, que obligó a Aristóteles y con él a todos los filósofos a afirmar que existe en nosotros una determinada capacidad espiritual, llamada entendimiento agente, cuya función es iluminar los actos de la fantasía y de esta manera producir las especies inteligibles.

Los teólogos todos aceptan esta tesis del entendimiento agente, con la sola excepción de Durando en *2, d. 3, q. 7.*[32] Arremete enérgicamente contra esta opinión siguiendo en esto a un tal Isaac, filósofo de Narbona, según referencia de Pico de la Mirándola en sus *Conclusiones*.[33] No cabe duda que Durando es consecuente en lo que dice. Antes,[34] en efecto, había negado las especies inteligibles; no hay, por tanto, a su juicio, necesidad alguna de ellas.

No obstante, el fundamento de esta opinión es falso.[35] Y, por tanto, es cierta nuestra tesis: Es necesaria una capacidad espiritual con fuerza para producir especies inteligibles.

4. Pero nos queda una dificultad: ¿Cómo tal capacidad podrá producir las especies? No hay duda de que no solamente se requiere ella, sino también el acto de la fantasía que se da en el sentido interno y que de alguna manera concurre a la producción de la especie inteligible. En efecto, si esa capacidad espiritual la produjera sin depender del acto de la fantasía, podría también desde el principio producir las especies de todas las cosas, y no tendría en este punto dependencia del sentido; pero la experiencia demuestra lo contrario. En conclusión, es cosa averiguada que el acto de la fantasía es necesario y concurre de alguna manera a la producción de la especie; pero como él sólo por sí mismo no se basta, como demuestra el argumento expuesto,[36] se añade una capacidad espiritual.

5. *Cómo concurren entendimiento agente y acto de la fantasía en la producción de las especies. Opinión de Cayetano.* Nos queda, pues, el problema de cómo concurren entendimiento agente y acto de la fantasía a la producción de la especie. En este punto hay desacuerdo entre los autores.

Cayetano en *1 p., q. 79, a. 3,*[37] y *q. 85, a. 1*[38] dice que el entendimiento agente ejerce una determinada actividad sobre el acto de la fantasía, que consiste en iluminarlo, no formalmente, sino objetivamente. Entiende él que se da iluminación formal, cuando se ilumina algo por una luz que le es inherente: así se ilumina el aire. Tal iluminación, claro está, no podía reconocerla en el acto de la fantasía, por ser material; ahora bien, la luz del entendimiento agente es espiritual, y por lo mismo no podía serle inherente al acto material de la fantasía.

---

[32] nn. 8 sqq., 140 sq. Cfr. *Ib.* I, d. 3, q. 5.
[33] Joh. Pico della Mirandulla: *o. c.*, t. 1, p. 47.
[34] *Sent.* II, d. 3, q. 6, nn. 10 sqq.
[35] Cfr. d. 5, q. 2.
[36] d. 5, q. 1, lin 167-198.
[37] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 79, a. 3), in ed. leonina: IX.XII.
[38] *Ib.*, (1 p., q. 85, a. 1), in ed. leonina: IX.

inhaerere phantasmati materiali. Illuminare vero obiective —inquit— est quando ex intrinseca ⌊assistentia⌋ aliquid in alio apparet. Et hoc modo ait Caietanus illuminari phantasma.

Unde dicit 2.º, quod per hanc actionem apparet in phantasmate quidditas rei materialis sine conditionibus individualibus; unde ante productionem speciei intelligibilis ait esse factam abstractionem universalis a singulari. Quod videtur sumpsisse ex Henrico, *Quodl. 5, qq. 7, 8* et *21;*[39] et *Quodl. 5, q. 14,*[40] ubi negans species intelligibiles, ait quod intellectus possibilis speculatur quidquid est in phantasmate relucens universaliter sub lumine intellectus agentis.

Sed addit 3.º, Caietanus[41] quod phantasma sic illuminatum est factum intelligibile in actu et producit species intelligibiles in intellectu possibili; unde ante illuminationem erat phantasma intelligibile in potentia, quia non erat sufficiens ad movendum intellectum. Hanc opinionem sequitur Iavellus, *3 De Anima, q. 3 De intellectu agente.*[42]

6. *Reicitur opinio Caietani.* Sed est falsa quantum ad omnia.

Ad primum: Actio illa illuminativa phantasmatis, quam Caietanus ponit ante productionem speciei intelligibilis, est inintelligibilis. Peto, an per illam actionem sit aliquid impressum phantasmati, et an sit ipsum phantasma realiter mutatum. Neutrum enim dici potest, nam tota actio intellectus agentis / est spiritualis; ergo nihil *S 209*
potest imprimere phantasmati materiali; ergo non immutat illud realiter; ergo nullo modo illuminat. Quomodo enim potest intelligi quod ipsum phantasma, manens immutatum, alio modo repraesentet et sit illuminatum?

Item, quae est assistentia illa intellectus agentis, vel in quo consistit applicatio sui luminis spiritualis ad phantasma?

Praeterea, illa illuminatio phantasmatis est actio realis intellectus agentis; ergo per illam aliquid reale agit; ergo vel in phantasmate vel in intellectu possibili. Non primum, ut probatum est.[43] Si autem secundum dicatur, ergo illa illuminatio est illa productio specierum, nam intellectus agens in ⌊possibilem⌋ nihil aliud agit, nisi speciem.

337 assistentia *L*, existentia [!] *S* **350** agente *add.* et quidam alii praesertim de thomistis (Ib.) *L*

6 **356** 209] 207 *S* **367** possibilem *L*, passibili *S*

En cambio, iluminación objetiva —dice— se da, cuando algo se hace presente en otro por asistencia extrínseca. Así se ilumina —dice Cayetano— el acto de la fantasía.

De ahí su segunda afirmación: Por medio de esta actividad se hace presente en el acto de la fantasía la quiddidad de la cosa material sin sus aspectos individuantes. Por tanto, con anterioridad a la producción de la especie inteligible ya está realizada —dice— la abstracción de lo universal a partir de lo singular. Esta idea la tomó, al parecer, de Enrique en *Quodl. 4, qq. 7, 8* y *21,*[39] y *Quodl. 5, q. 14.*[40] En estos pasajes, tras negar las especies inteligibles, afirma que el entendimiento posible examina cuanto en el acto de la fantasía brilla universalmente bajo la luz del entendimiento agente.

Pero añade Cayetano[41] una tercera afirmación: El acto de la fantasía así iluminado queda convertido en inteligible en acto y produce en el entendimiento posible las especies inteligibles. Por tanto, antes de su iluminación el acto de la fantasía era inteligible en potencia, porque no tenía capacidad suficiente para mover el entendimiento. Ésta es la opinión que sigue Iavello, en *3 De Anima, q. 3 De intellectu agente.*[42]

6. Refutación de la opinión de Cayetano. Es falsa en todos sus aspectos.

Primero: Esa actividad iluminativa del acto de la fantasía, que Cayetano pone con anterioridad a la producción de la especie inteligible, es ininteligible. Pregunto: ¿por medio de esa actividad le queda impreso algún carácter al acto de la fantasía?, ¿sufre el acto mismo de la fantasía mutación real? No se puede afirmar ni un extremo ni otro. En efecto, toda la actividad del entendimiento agente es espiritual. Luego no puede imprimir carácter alguno al acto material de la fantasía. Luego no produce en él mutación real. Luego no lo ilumina en absoluto. ¿Pues cómo se puede entender que el acto mismo de la fantasía, sin sufrir mutación alguna, cambie su manera de representar y quede iluminado?

Asimismo, ¿qué asistencia es ésa del entendimiento agente, o en qué consiste la aplicación de su luz espiritual al acto de la fantasía?

Además, esa iluminación del acto de la fantasía es una actividad real del entendimiento agente. Luego produce algo real; por tanto, o bien en el acto de la fantasía o bien en el entendimiento posible. Lo primero está ya probado[43] que no es posible. Pero si se admite lo segundo, entonces esa iluminación es ya la producción de las especies, porque el entendimiento agente lo único que produce en el posible es la especie.

---

[39] *o. c.*, ff. 148^{v} sq.; 152^{v}, col. 2; 199^{v} sqq.
[40] *o. c.*, ff. 259^{v} sqq.
[41] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 25, a. 1), in ed. leonina: X.
[42] *De an.*, III, *Quaestiones naturales de intellectu agente*, q. 3: *o. c.*, ff. 688 sqq.
[43] Cfr. supra, lin. 330-336.

Et hinc etiam ostenditur falsum dictum Caietani secundum, nam si phantasma nullo modo est immutatum, neque intellectus agens habet actionem realem circa illud, non potest eius repraesentatio variari.

Item, repraesentatio phantasmatis semper manet materialis; ergo semper est rei singularis.

Item, repraesentare universale abstractum est repraesentare rationem communem non repraesentando individuas conditiones; est autem impossibile quod phantasma non repraesentet conditiones individuas; ergo.

Item, si phantasma ipsum repraesentaret universaliter, phantasia ipsa posset etiam universalia cognoscere. Consequens est falsum; ergo. Patet sequela, quia phantasia cognoscit quidquid per phantasma repraesentatur, eo modo quo repraesentatur.

Ex eo etiam constat falsum esse tertium dictum, nam phantasma semper manet materiale et in se immutatum; ergo non potest producere speciem intelligibilem se ipso perfectiorem.

Sed dices quod non phantasma, sed natura universalis in phantasmate repraesentata efficit speciem sui. Sed hoc nihil valet, quia natura universalis nihil potest agere, nisi secundum quod habet aliquod esse; non autem habet aliquod esse in se, sed ut plurimum in specie repraesentata: ergo si agit est secundum quod habet in phantasmate; et illud esse est materiale; ergo.

7. *Secunda opinio.* Omissa igitur hac imaginatione Caietani, est alia opinio asserens quod phantasma et intellectus agens uniuntur effective ad productionem speciei: intellectus agens ut principalis agens, phantasma ut instrumentum.

/ Ratio cogens ad hoc asserendum est: Nam con- *S 209v*
stat phantasma esse necessarium ad productionem speciei; ergo haec necessitas provenit ex aliqua causalitate phantasmatis, nam alias ad quid esset necessarium? Nullam autem causaliatem potest habere nisi effectivam et instrumentalem; ergo.

390-391 ergo... phantasmate *om. L*

7 **394-395** intellectus... instrumentum *om. L*

Por aquí se prueba también que la segunda afirmación de Cayetano es falsa: Si el acto de la fantasía no sufre mutación alguna ni el entendimiento agente ejerce una actividad real sobre él, tampoco su representación puede experimentar cambio.

Asimismo, la representación del acto de la fantasía sigue siendo material en todo momento; luego es en todo momento representación de una cosa singular.

Asimismo, representar un abstracto universal es representar una nota común sin representar los aspectos individuantes.

Asimismo, si el acto mismo de la fantasía tuviera representaciones universales, la fantasía misma podría también conocer los universales. La conclusión es falsa. Luego. La consecuencia es evidente: la fantasía conoce cuanto viene representado en su acto y en la misma forma con que se representa.

Esto demuestra también que es falsa la tercera afirmación: el acto de la fantasía sigue siendo en todo momento material y no sufre en sí mutación. Luego no puede producir una especie inteligible que supere su propia perfección.

Objeción: no el acto de la fantasía, sino la naturaleza universal representada en el acto es la que produce su propia especie. La evasiva no tiene valor: la naturaleza universal no puede actuar sino en cuanto posee algún tipo de ser. Ahora bien, no posee tipo alguno de ser en sí, sino a lo sumo en la especie representativa. Por tanto, si actúa es por el ser que tiene en el acto de la fantasía; y ese ser es material. Luego.

7. Segunda opinión. Dando de lado, por consiguiente, esta ensoñación de Cayetano, una segunda opinión sostiene que el acto de la fantasía y el entendimiento agente se unen como instrumento y causa principal y ambos intervienen de una manera eficiente en la producción de la especie: el entendimiento agente como capacidad principal, el acto de la fantasía como instrumento.

La razón que impele a hacer esta afirmación es la siguiente: Es claro que el acto de la fantasía es necesario para la producción de la especie. Luego tal necesidad se debe a algún tipo de casualidad que ejerza el acto de la fantasía, pues de lo contrario ¿qué razón habría para su necesidad? Ahora bien, no puede ejercer más casualidad que la eficiente e instrumental. Luego.

Et confirmatur, nam species producenda debet esse similitudo; ergo conveniens est ut ex parte principii activi sit aliqua similitudo quae ad illius productionem concurrat. Modus autem explicandi hanc opinionem est quod agens principale primo unitur instrumento, et mediante illo inducit formam, ita intellectus agens primo unitur phantasmati per quemdam virtualem contactum, et ita unitum, phantasma ab ipso intellectu agenti movetur et regitur, et virtutem recipit ad speciem intelligibilem efficiendam. Et per hanc unionem aiunt etiam illuminari phantasma ab intellectu agente.

Hanc sententiam sic expositam tenet Capreolus, in *2, d. 3, q. 2, ad argumenta Durandi contra octavam conclusionem*;[44] Caietanus, *1 p., q. 55, a. 2, in fine*;[45] et *1 p., q. 85, a. 1*;[46] et hoc *3 De Anima, cap. 2*.[47] Ubicumque via Thomistarum procedit idem Ferrariensis, *1 Contra [Gentes], cap. 65, circa finem; 2 Contra [Gentes], cc. 77* et *96*; Apollinaris, *3 De Anima, q. 6*;[48] Caietanus Thienensis, *cap. 5*;[49] Iandunus, *q. 15*;[50] Aegidius, *Quodl. 5, q. 21*;[51] Albertus, *3 De Anima, tract. 2*;[52] *De intellectu et intelligibili, cap. 3*.[53] Et eam insinuat D. Thomas multis in locis.[54]

8. Sed ista sententia fere eamdem habet difficultatem, et ex modernioribus multi eam desserunt.

Est enim contra illam ratio communis; {quod instrumentum ⌊inferioris⌋ ordinis non potest naturaliter concurrere ad producendum effectum superioris ordinis, maxime tam ⌊superioris⌋ quantum est res spiritualis supra materialem. Cruciantur enim theologi ut inveniant modum quo Deus de potentia absoluta possit, mediante re materiali, agere in spiritualem; quomodo ergo hic id potest naturaliter fieri. Unde D. Augustinus, *12 Super Genesim ad litteram, cap.* 16:[55] «Non est putandum —inquit— aliquid agere corpus in spiritum, tamquam spiritus corpori facienti, materiae vice subdatur. Omni modo praestantior est ⌊qui facit⌋, ea re qua aliquid facit.}

Praeterea, quando dicitur quod phantasma in virtute intellectus agentis, etc. interrogo: Quid addatur phantasmati ex illa unione ad intellectum agentem? Si nihil addatur, non plus potest quam antea.

402 activi *S*, producturi (IV 2, 6) *L* **402-403** similitudo *add.* quod per se satis manifestum videtur (Ib.) *L* **403** quae... concurrat *om. L* **414** et 96 *add. in marg. a. m.* Toletus, 3 De Anima, q. 13, concl. 8 [cap. 5, tx. 20: *o. c.*, f. 146v, col. 1] *S*

8 **420-421** inferioris *LP2*, inferius *S* **421** concurrere *om. P* **422** superioris *LP²*, superius *S* **428** vice *SL*, cuius P2 **429** qui facit *L*, *om. S*

Razón confirmativa: La especie que se ha de producir, tiene que ser una semejanza. Lo apropiado, por tanto, es que exista por parte del principio productor algún tipo de semejanza, que concurra a la producción de la especie. Pues bien, esta opinión ofrece la siguiente explicación: al igual que la causa principal se une al instrumento y mediante él introduce la forma, así el entendimiento agente se une primero al acto de la fantasía por un cierto contacto virtual; y así unido, el acto de la fantasía es movido y dirigido por el propio entendimiento agente y recibe una capacidad para producir la especie inteligible. Y afirman que por esta unión queda también iluminado por el entendimiento agente el acto de la fantasía.

Esta opinión, tal como queda expuesta, la sostiene Capréolo, *en 2, d. 3, q. 2,* respondiendo a los argumentos de Durando contra la conclusión octava;[44] Cayetano en *1 p., q. 55, a. 2* al final;[45] y en *1 p., q. 85, a. 1;*[46] y también en *3 De Anima, cap. 2.*[47] Asimismo Silvestre de Ferrara siempre que argumenta por vía tomista, en *1 Contra Gentes, cap. 65,* hacia el final; *2 Contra Gentes, cc. 77 y 96;* Apolinar en *3 De Anima, q. 6;*[48] Cayetano de Tiena en *cap. 5;*[49] Jandún en *q. 15;*[50] Gil en *Quodl. 5, q. 21;*[51] Alberto en *3 De Anima, tract. 2;*[52] *De intellectu et intelligibili, cap. 3.*[53] Y la deja entrever Santo Tomás en múltiples pasajes.[54]

8. Pero esta opinión tropieza casi con la misma dificultad, y muchos tomistas modernos la abandonan.

Tiene en su contra esta razón de carácter general: un instrumento de orden inferior no puede por vía natural intervenir en la producción de un efecto de orden superior, sobre todo tan superior como es lo espiritual sobre lo material. Ya es un tormento para los teólogos explicar cómo Dios, en el plano de la posibilidad absoluta, pueda actuar en lo espiritual mediante lo material. ¿Pues cómo aquí va a poder ser eso por vía natural? De ahí las palabras de S. Agustín en *12 Super Genesim ad litteram cap. 16:*[55] «No es pensable que el cuerpo tenga alguna actuación sobre el espíritu, en el sentido de que el espíritu, tomando el lugar de la materia, quede sometido al cuerpo actuante; pues el que actúa es de todo punto más noble que la cosa que recibe la actuación».

Además, cuando se dice que el acto de la fantasía en virtud del entendimiento agente, etc., pregunto: ¿Qué es lo que confiere al acto de la fantasía esa

---

[44] a. 3: *o. c.,* ff. 103ᵛ sqq.
[45] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 55, a. 2), in ed. leonina: XIV sq.
[46] *Ib.,* (1 p., q. 85, a. 1), in ed. leonina: VIII.
[47] ?
[48] *o. c.,* ff. 84 sqq.
[49] *De an.,* III, comm. 5: *o. c.,* ff. 55-59.
[50] *De an.,* III: *o. c.,* ff. 73 bB-74 bD.
[51] *o. c.,* f. 67, col. 2.
[52] = cc. 18 sq.: *o. c.,* t. 5, pp. 364-367.
[53] lib. II: *o. c.,* t. 9, pp. 506 sqq.
[54] Cfr. *Summa theologica,* 1 p., q. 54, a. 4, ad 2; q. 85, a. 1, ad 3; *Contra Gentes* II, c. 76.
[55] n.º 33: PL 34, 467.

Si additur, vel est spirituale —et hoc non, quia spirituale non potest recipi in / materiali—, vel est materiale et redit eadem difficultas. *S 210*

Praeterea, inter phantasma et intellectum agentem non potest fingi alia unio, nisi quod radicantur in eadem anima et eodem supposito tamquam instrumenta illius. Quod quidem Capreolus[56] et Ferrariensis,[57] supra, coacti concedunt, nam illud quod dicitur uniri intellectum agentem phantasmati per assistentiam et contactum virtualem verba tantum sunt, et iure nullam aliam unionem concipit intellectus praeter ⌊dictam⌋; illa autem non est sufficiens, nam ex ea nulla virtus phantasmati accrescit.

Item, similiter dici potest quod phantasma eo ipso quod est radicatum in anima spirituali est potens in virtute illius ad causandam speciem in intellectu: ergo non est necessarius intellectus agens. Patet consequentia, nam sicut alii asserunt intellectum agentem uti phantasmate tamquam instrumento, et phantasma id posse in virtute intellectus agentis, ita et facilius dici posset phantasma in virtute animae spiritualis id posse.

Et confirmatur, nam si hoc non posset fieri, maxime quia phantasma est imperfectior; sed haec ratio nihil urget in contraria sententia, nam in virtute alterius, etc.; ergo in virtute animae id poterit.

Ultimo arguitur, quia rectus ordo naturae postulat ut ad productionem rei alicuius ordinis destinetur virtus eiusdem vel superioris ordinis; ergo contra ordinem naturae est dicere rem materialem assumi ad efficiendam rem spiritualem.

Et confirmatur, nam multo difficilius est quod anima efficiat rem spiritualem, mediante materiali, quam quod efficiat illam mediante sola virtute spirituali; ergo ipsa naturae dispositio postulat ut fiat isto faciliori modo, et non alio superante ordinem naturae.

9. Sed ad haec dicunt quidam quod in specie intelligibili duo sunt, nempe esse entitatem spiritualem et esse repraesentativam, et utrumque est reale et utriusque debet dari [causa] efficiens; intellectus autem agens potest ex propriis efficere entitatem spiritualem, non tamen

434 210] 208 *S* **441** dictam] dicta *S* **450-452** Et... poterit *S*, neque enim oberit juxta eosdem authores, imperfectum instrumentum concurrere ad perfectiorem effectum in virtute causae nobilioris. (IV 2, 7) *L* **455** contra *S*, supra (Ib.) *L* **457** difficilius est *add.* ceteris paribus *L*

9 **462** repraesentativam *add.* sui obiecti (Ib.) *L* **462-463** et... reale *om.* *L*

unión al entendimiento agente? Si no le confiere nada, no adquiere mayor capacidad que antes.

Si le confiere algo, o es espiritual —cosa imposible, porque lo espiritual no puede recibirse en lo material—, o es material, y nos vuelve la misma dificultad.

Además, no cabe imaginar otra unión entre el acto de la fantasía y el entendimiento agente que su radicación en una misma alma y en un mismo sujeto subsistente como instrumentos suyos. Capréolo[56] y Silvestre de Ferrara[57] se ven ciertamente obligados a hacer esta concesión, porque esa pretendida unión del entendimiento agente con el acto de la fantasía por asistencia y contacto virtual, no pasa de ser meras palabras. Con razón no concibe el entendimiento ninguna otra unión fuera de la indicada. Ahora bien, esa no basta, porque por ella en nada queda incrementada la capacidad del acto de la fantasía.

Asimismo, con parecido derecho se puede decir que el acto de la fantasía, por el hecho mismo de estar radicado en el alma espiritual, en virtud de ella tiene capacidad para causar la especie en el entendimiento. Conclusión: el entendimiento agente no es necesario. La consecuencia es evidente: al igual que otros afirman que el entendimiento agente se vale del acto de la fantasía como de instrumento y que el acto de la fantasía tiene capacidad en virtud del entendimiento agente, así se podría decir, y con más facilidad, que el acto de la fantasía tiene capacidad en virtud del alma espiritual.

Razón confirmativa: Si esto no fuera posible, la razón fundamental sería la mayor imperfección del acto de la fantasía. Pero esta razón no hace fuerza en la opinión contraria: si en virtud del otro, etc.; luego en virtud del alma tendría capacidad.

Último argumento: El recto orden de la naturaleza está exigiendo que para producir una cosa de un determinado orden se designe una capacidad del mismo o superior orden. Luego es contrariar el orden de la naturaleza pretender valerse de una cosa material para producir una cosa espiritual.

Razón confirmativa: Mucho más difícil es que el alma produzca una cosa espiritual valiéndose de una material, que producirla valiéndose exclusivamente de su virtud espiritual. Luego la disposición misma de la naturaleza está exigiendo que se produzca de esta manera más fácil y no de la otra que supera el orden de la naturaleza.

9. Objeción de algunos a este argumento: En la especie inteligible se dan dos aspectos: el ser una entidad espiritual y el ser representativa. Ambos son reales y ambos han de tener una causa eficiente.

---

[56] Cfr. not. 47.

[57] *Contra Gentes*, cap. 65; cap. 77.96.

huius vel illius repraesentationis, et ad hoc requiritur phantasma ut partiale efficiens, efficiens in specie repraesentationem in qua non superatur ab illa, ad modum quo supra[58] dicebamus de specie et actu cognoscente.

Et hoc insinuat D. Thomas, *De veritate, q. 10, a. 6, ad 7,* ubi ait quod «effectus» —vel species intelligibilis— «relinquitur in intellectu possibili secundum conditiones utriusque, id est, intellectus agentis et phantasmatis, nam phantasma —inquit—facit ut species sit rei determinatae.

S 210v / Sed neque iste modus dicendi satisfacit intellectum, nam quidquid est in specie intelligibili est spirituale, etiam ipsa repraesentatio, quae necessario debet altiori modo fieri quam phantasma; ergo impossibile est quod phantasma effective efficiat aliquid in specie nec partialiter nec totaliter. Probo consequentiam, nam vel hanc partialem actionem habet phantasma propria virtute, aut in virtute intellectus agentis. Non primum, quia impossibile est quod res materialis ex propriis efficiat aliquo modo rem spiritualem educendo illam de potentia subiecti spiritualis. Nullum enim agens potest transcendere in modo suae actionis modum sui esse; ergo res materialis, quae in modo essendi est extensa, pendens a subiecto quanto, multo magis id habebit in actione sua. Secundum autem improbatum est.[59]

Confirmantur haec omnia ratione desumpta ex {D. Thoma, *1 p., q. 45, a. 5,* nam omne instrumentum semper assumitur ad agendum, media aliqua actione sibi propria et connaturali, quod in instrumentis saltem naturalibus est verissimum, ut inductione constare potest et ratione, quia instrumentum non potest elevari ad actionem supra se, nisi ex se posset aliquid circa illum effectum; sed res materialis ex se nihil potest agere circa rem spiritualem, neque habere actionem propriam circa illam; ergo non potest elevari ut instrumentum ad illam actionem.

465 huius... repraesentationis *S*, vim repraesentandi (IV 2, 8) *L* **468** cognoscente *S*, sensitivae cognitionis (Ib.) *L* **480** ex propriis *add.* viribus *L* **485** autem *add.* quod nimirum in virtute intellectus agentis id praestet phantasma (Ib.) *L* **487** a. 5 *add.* Quae apud illius Scholam saltem valeat (Ib.) *L* **488** sibi *S*, sui P2 **488** connaturali *add* et inde probat non posse sumi creaturam ut instrumentum ad creationem, quia non potest praevie operari circa illud. *P2* **492** habere *add.* concursum vel *P2* **494** actionem *add. in margine a. m.* Hanc etiam sententiam tenet Fonseca, 1 Metaphysicae, c. 2, q. 3, sect.[6] [*o. c.*, t. 1, col. 188-194], quamvis etiam supra dictam ut communem non abiiciat *S*

Ahora bien, el entendimiento agente puede por su propia virtud producir la entidad espiritual, pero no la entidad de esta o aquella representación; para esto se precisa el acto de la fantasía como causa parcial que produzca en la especie la representación, en la cual no hay supremacía de la especie sobre él; como en el caso antes[58] mencionado de la especie y del acto cognoscitivo.

Es lo que deja entrever Santo Tomás en *De veritate, q. 10, a. 6 ad 7.* Dice: el efecto —o la especie inteligible— «se deja en el entendimiento posible con arreglo a las condiciones de ambos» —se refiere al entendimiento agente y al acto de la fantasía—; porque el acto de la fantasía —dice— hace que la especie lo sea de una cosa determinada.

Pero ni tampoco en este modo de expresarse encuentra satisfacción el entendimiento. Cuanto hay en la especie inteligible es espiritual, incluso la propia representación, cuya producción supone forzosamente una perfección mayor que el acto de la fantasía. Luego es imposible que el acto de la fantasía produzca eficientemente algo en la especie ni de modo parcial ni de modo total. Prueba de la consecuencia: o el acto de la fantasía ejerce esta actividad por su propia virtud o en virtud del entendimiento agente. No el primer extremo, porque es imposible que una cosa material produzca, en modo alguno, a sus propias expensas una cosa espiritual educiéndola de la capacidad potencial del sujeto espiritual. Ningún sujeto activo puede sobrepasar en su modo de actuar su modo de ser. Luego la cosa material, que es extensa en su modo de ser, con dependencia del sujeto cuanto, con mucha más razón mantendrá esa dependencia en su actividad. En cuanto al segundo extremo, ya quedó antes rechazado.[59]

Razón confirmativa de todo lo dicho tomada de Santo Tomás en *1 p., q. 45, a. 5*: Todo instrumento se apresta siempre a actuar mediante una actividad que le es propia y connatural. Al menos en los instrumentos naturales esto es del todo verdad, como puede comprobarse por inducción y por razón: el instrumento no puede elevarse en su actividad por encima de sí mismo, si por su propia virtud no tiene alguna capacidad para actuar sobre el efecto. Ahora bien, una cosa material no tiene por su propia virtud capacidad ninguna para actuar sobre una cosa espiritual ni puede ejercer sobre ella una actividad que le sea específica. Luego como instrumento no puede elevarse a realizar dicha actividad.

---

[58] d. 6, q. 2 (2.ª concl.), lin. 184 sqq.

[59] Cfr. supra, lin 430-434.

10. Propter haec ergo argumenta alii etiam ex Thomistis aiunt phantasma non concurrere effective, sed materialiter ad productionem specierum, solum autem intellectum agentem illam efficere. Quod non sic intelligunt quasi ipsum phantasma sit materia ex qua educitur species intelligibilis. Id enim impossibile est:

1.º Quia species spiritualis non posset educi de potentia subiecti materialis.

2.º Quia forma non educitur nisi ex potentia subiecti in quo recipitur; species autem intelligibilis non recipitur in phantasmate, sed in intellectu possibili; ergo de potentia huius intellectus educitur, non phantasmatis. Nec etiam dicitur phantasma materialiter concurrere, quia sit propria materia circa quam operatur intellectus agens, quia agens operatur circa subiectum in quo recipitur eius actio; actio autem intellectus agentis recipitur in possibili, non in phantasmate; dicitur ergo phantasma materialiter concurrere, quia quasi praebet materiam intellectui agenti ad efficiendas species intelligibiles. Quae opinio recte explicata videtur in hac parte probabilior.

11. Prima conclusio sit: Intellectus agens numquam efficit species nisi a phan/tasiae cognitione determinetur. *S 211*

Haec conclusio patet ex dictis et experientia. Ratio autem esse potest, nam intellectus agens est indifferens ad efficiendas omnes species, et ideo, ut efficiat has vel illas indiget aliquo determinante; nihil est ⌈autem⌉ aliud a quo possit determinari nisi a phantasiae cognitione; ergo.

12. Secunda conclusio: Haec determinatio non fit per efficientiam aliquam ipsius phantasmatis, sed per hoc solum quod materiam praebet et quasi exemplar intellectui agenti, idque propter unionem quam habet in eadem anima.

Prima huius conclusionis pars probatur ex dictis[60] contra alias opiniones.

10 **499** intelligibilis *om. L* **500** species *S*, spiritualis forma *L* **503** intelligibilis *om. L* **509** praebet *add.* veluti (IV 2, 10) *L*

11 **513** 211] 209 *S* **514** experientia *add.* illa, ex qua philosophus collegit oportere intelligentem phantasmata speculari (Ib.) *L* **515** omnes *om. L* **517** autem *L*, *om. S* **517** a phantasiae cognitione *S*, sensitiva cognitio (V 2, 11) *L*

10. Por todas estas razones otros, incluso entre los tomistas, afirman que el acto de la fantasía no concurre eficientemente, sino materialmente a la producción de las especies y que es exclusivamente el entendimiento agente quien las produce. No lo entienden en el sentido de que sea el acto de la fantasía como la materia de la que se educe la especie inteligible, porque esto es imposible.

Primero porque una especie espiritual no podría educirse de la capacidad potencial de un sujeto material.

Segundo, porque una forma no se educe sino de la capacidad potencial del sujeto en que se recibe. Ahora bien, la especie inteligible no se recibe en el acto de la fantasía, sino en el entendimiento posible. Luego de la capacidad potencial de este entendimiento es de donde se educe, y no de la del acto de la fantasía. Además no se habla de concurso material del acto de la fantasía, porque sea propiamente la materia el sujeto sobre el que actúa el entendimiento agente. En efecto, el entendimiento agente actúa sobre el sujeto en el que se recibe su actividad. Ahora bien, la actividad del entendimiento agente se recibe en el posible, no en el acto de la fantasía. Por tanto, se habla de concurso material del acto de la fantasía, porque suministra, por así decir, al entendimiento agente la materia para la producción de las especies inteligibles.

11. He aquí nuestra primera tesis: El entendimiento agente nunca produce especies, si no está determinado por el conocimiento de la fantasía.

Esta tesis es evidente por la investigación anterior y por la experiencia. Una buena razón puede ser esta: el entendimiento agente es indiferente a la producción de especies, y por eso para la producción de éstas o aquéllas necesita de algún determinante. Ahora bien, ningún otro determinante puede darse que el conocimiento de la fantasía. Luego.

12. Segunda tesis: Esta determinación no se realiza por una eficiencia del acto mismo de la fantasía, sino suministrando meramente al entendimiento agente la materia y el ejemplar, por así decir, y esto en razón de la unión que tiene lugar en una misma alma.

La primera parte de esta tesis queda probada por las afirmaciones hechas contra las otras opiniones.[60]

---

[60] Cfr. infra, lin 351 sqq. 495 sqq.

S e c u n d a vero explicatur ex dictis, supra, de sensibus interioribus, *q.* 2,[61] nam ad eum modum quo ibi, ultimo loco, dixi fieri species in interiori sensu, iudico fieri in intellectu.

Est enim a d v e r t e n d u m phantasiam et intellectum hominis radicari in una anima; et hinc est quod in suis operibus habent ordinem et consonantiam; unde patebit, infra,[62] quod eo ipso quod intellectus operatur, etiam imaginatio operatur. Ad hunc ergo modum arbitror intellectum possibilem de se esse nudum speciebus, habere tamen animam virtutem spiritualem ad efficiendas species earum rerum, quas sensus cognoscit, in intellectu possibili, ipsa imaginatione sensibili non concurrente effective ad eam actionem, sed habente se quasi materia, aut per modum excitantis animam, aut sane per modum exemplaris. Et ita fit quod statim ac anima per phantasiam cognoscit aliquid, per virtutem suam spiritualem quasi depingit rem illam in intellectu possibili.

Et haec conclusio sit exposita videtur esse D. Thomae, *1 p., q. 84, a. 6, in fine,* ubi ait quod «non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia ⌜causae⌟».

R a t i o vero pro conclusione sumitur a sufficienti partium enumeratione, quoniam alii modo dicendi impugnantur sufficienter, et nulla restat via ad assignandam necessitatem phantasmatis. Et a simili potest explicari tum in sensibus interioribus, tum in potentiis appetitivis. Est enim appetitus totalis causa sui actus, ut infra[63] dicetur, pendens tamen in operatione sua a potentia cognosente, nam nisi praecedat cognitio, appetitus nihil potest appetere; posita autem cognitione excitatur appetitus.

Sed c o n t r a hanc conclusionem videtur esse D. Thomas, *1 p., q. 85, a. 1, ad* 3, ubi / dicit quod phantasia virtute intellectus agentis *S 211v* imprimit species in intellectu possibili. Idem potest colligi ex *q. 84, a.* ⌞*6*⌟, *ad 1; 2 Contra [Gentes], cap. 77;* et aliis locis.[64] Et *De veritate,* supra,[65] vocat phantasma instrumentum productionis specierum.

12 **531** operatur *S,* sentit (IV 2, 12) *L* **533** spiritualem *add.* quam intellectum agentem vocamus (Ib.) *L* **534** possibili *add.* atque adeo per actionem transeuntem, quae proinde cognitio non est (Ib.) *L* **543** causae *L, om. S* **549** tamen *add.* praesupositive *L* **551** excitatur *S,* exercitatur *L* **551** appetitus *add.* per se (Ib.) *L* **555** 6 *L,* 4 *S* **556** phantasma *S,* phantasia (IV 2,13) *L*

Y la segunda queda ya declarada con la investigación anterior sobre los sentidos internos, *q. 2.*[61] En efecto, a semejanza de como dije allí, al final, que se producían las especies en el sentido interno, pienso yo que se producen en el entendimiento.

Pues se ha de tener en cuenta que la fantasía y el entendimiento del hombre están radicados en una misma alma; de ahí el orden y la consonancia en sus operaciones. Por aquí se verá claro más adelante[62] que por el hecho mismo de actuar el entendimiento, actúe también la imaginación. En esta línea pienso, por tanto, que el entendimiento posible está desnudo de todas las especies, pero que el alma tiene capacidad espiritual para producir en el entendimiento posible las especies de las cosas que el sentido conoce, no porque el conocimiento mismo sensible concurra eficientemente a esa actividad, sino porque posee la materia, por así decir, o porque actúa a manera de estimulante del alma o a manera de ejemplar. Y así resulta que tan pronto como el alma conoce algo por medio de la fantasía, lo pinta, por así decir, en el entendimiento posible por medio de su capacidad espiritual.

Esta tesis, tal como queda expuesta, la sostiene también, al parecer, Santo Tomás en *1 p., q. 84, a. 6,* al final: «No puede decirse —son sus palabras— que el conocimiento sensible sea la causa adecuada y perfecta del conocimiento intelectual; es más bien a manera de materia de la causa».

La tesis queda justificada con la cumplida enumeración de los problemas que encierra: las otras formulaciones han encontrado su adecuada refutación, y no queda otro camino para explicar la contribución necesaria del acto de la fantasía. Una explicación semejante cabe respecto tanto de los sentidos internos como de las facultades apetitivas: el apetito es la causa total de su propio acto, como después[63] se dirá; en su actividad, sin embargo, depende de la facultad cognoscitiva, porque si no precede el conocimiento, el apetito no puede apetecer nada; pero puesto el conocimiento, el apetito se estimula.

Pero, al parecer, Santo Tomás en *1 p., q. 85, a. 1, ad 3* es contrario a esta tesis. Dice allí que la fantasía, en virtud del entendimiento agente, imprime las especies en el entendimiento posible. A la misma conclusión se llega en *q. 84, a. 6, ad 1; Contra Gentes, cap. 77;* y en otros pasajes.[64] Y antes en *De veritate*[65] llama al acto de la fantasía instrumento para la producción de las especies.

---

[61] d. 6, q. 2 (2ª et 3.ª concl.), lin 184-277.
[62] d. 9, q. 7 (concl.), lin. 1961 sqq.
[63] d. 10, q. 3 (concl.), lin 383 sqq.
[64] Cfr. CG II, cc. 76 sq.
[65] Cfr. supra, lin 469.

Arguitur, 2.º, ratione, nam si phantasma nullam efficientiam habet, intellectus agens posset efficere species sine phantasmate. Patet consequentia: habet virtutem activam sufficientem, et in actione est agens naturale, et pasum —quod est intellectus possibilis— est sufficienter approximatus et non indispositus; ergo sequitur effectus sine phantasmate.

Dices quod dependet a phantasmate tamquam a determinante. Sed contra. Nam agens universale non determinatur ad specialem effectum, nisi vel a causa particulare, vel ab instrumento aliquo, vel a certa dispositione passi; phantasma autem non est dispositio passi; ergo si determinat est ut instrumentum coagens cum intellectu agente.

13. Ad loca D. Thomae respondetur quod loquitur late de ratione instrumenti, nam quia phantasma aliquo modo concurrit ut determinet intellectum agentem, ideo dicitur movere vel esse instrumentum, remote tamen et non adeo proprie.

Ad secundum respondetur quod etiam potest agens universale determinari ab aliquo ut ab exemplari; et haec determinatio phantasmatis potest ad hanc reduci, nam licet non sit actio libera, est tamen actio supponens cognitionem, et fit ab anima, media illa.

2.º dicitur quod in potentiis animae est alius modus determinationis inquantum una potentia praeparat materiam alteri, vel inquantum actio unius potentiae habet necessariam connexionem cum actione alterius; et huiusmodi haec est de qua loquimur.

14. ⌊Tertia⌋ conclusio sit: Intellectus agens ut sic nullam aliam actionem habet nisi productionem speciei intelligibilis, quamvis haec actio diversis nominibus explicetur.

Nota quod intellectui agenti triplex solet tribui operatio: Prima, illuminatio phantasmatis; secunda, facere res actu intelligibiles; tertia, abstrahere a phantasmatibus. Quarta etiam solet tribui, quae est illustrare prima principia. Sed de hac infra.[66]

563-564 Dices... determinante *om.* *L* **566** vel *add.* non (!) *S*
567 instrumentum *add.* in eo corpore (Ib:) *L*
13 **576** media illa *add.* suo modo (Ib.) *L*
14 **581** Tertia *L*, 4ª *S*

Prueba de razón: Si el acto de la fantasía no ejerce ninguna eficiencia, el entendimiento agente podría producir las especies sin el acto de la fantasía. La consecuencia es evidente: Posee suficiente virtualidad operativa, es el sujeto natural de esa acción, y el sujeto pasivo —que es el entendimiento posible— se encuentra en proximidad suficiente y en debida disposición. Por tanto, se ha de seguir el efecto sin el acto de la fantasía.

Objeción: Depende del acto de la fantasía como determinante. Pero no es así: El sujeto activo de alcance universal sólo viene determinado a producir un efecto específico o bien por una causa particular o bien por algún instrumento o por una determinada disposición del sujeto pasivo. Ahora bien, el acto de la fantasía no es una disposición del sujeto pasivo. Luego si determina es como instrumento que coopera con el entendimiento agente.

13. Respuesta a los pasajes aducidos de Santo. Tomás: él habla en sentido amplio de la esencia del instrumento. Como el acto de la fantasía concurre en alguna medida a la determinación del entendimiento agente, por eso se dice que lo pone en movimiento o que es su instrumento, pero remotamente y no en un sentido muy propio.

Respuesta a la segunda objeción: También el sujeto activo de alcance universal viene determinado por algo que se comporta como causa ejemplar. Y a este tipo de determinación puede reducirse la del acto de la fantasía: aunque no se trate de una acción libre, sí se trata de una acción que está suponiendo el conocimiento y es el alma quien la produce por sí misma.

En segundo lugar, decimos que en las facultades del alma se da otro modo de determinación, en el sentido de que una facultad prepara a otra la materia, o en el sentido de que la acción de una potencia posee una conexión necesaria con la acción de otra. Y tal es la acción de la que estamos tratando.

14. Tercera tesis: El entendimiento agente en cuanto tal no ejecuta más acción que la de producir la especie inteligible, aunque dicha acción se explique con nombres diversos.

Obsérvese que al entendimiento agente se le puede asignar una triple actividad: En primer lugar iluminar el acto de la fantasía; en segundo lugar, dar de hecho inteligibilidad a las cosas; en tercer lugar, abstraer de los actos de la fantasía. También se le suele asignar una cuarta actividad: poner en luz los primeros principios. Pero de ella hablaremos después.[66] Ahora sólo de las tres primeras.

[66] d. 9, q. 8 (sed contra), lin. 2294.

Nunc de primis tantum, quarum meminit D. Thomas, *2 Contra [Gentes], cap. 77*, ubi ait quod «est vis animae activa in phantasmata faciens ea intelligibilia (in) actu». Quam actionem discipuli eius explicant esse illuminationem phantasmatis. Et infra[67] / addit quod anima *S 212* intellectiva est in potentia ad similitudines rerum, non eo modo quo sunt in phantasmate, sed secundum quod elevantur ad aliquid altius, id est secundum quod abstrahuntur. Eadem doctrina colligitur ex locis supra,[68] et ex Commentatore, *3 De Anima, tx. 17* et *18*,[69] et putat colligi ex Aristotele, ibi.[70] Et easdem operationes tribuunt intellectui agenti discipuli D. Thomae, et fere omnes doctores, quas ego non nego, sed assero non esse tres distinctas, sed unam et eamdem diversimode nominatam.

15. Quod probo explicando illas singillatim. Nam illuminatio phantasmatis non est actio circa phantasma, ut late supra[71] contra Caietanum; ergo si aliqua actio est, illa est circa intellectum possibilem; at vero circa intellectum possibilem nullam aliam actionem habet intellectus agens praeter speciei productionem; ergo haec actio est quae dicitur illuminatio phantasmatis, quae idcirco sic appellatur, quia per illam apparet intellectui id quod in phantasmate repraesentatur. Et hoc modo intelligitur facile actio ista, et <aliam> fingendo, fit inintelligibilis. Verum est quod D. Thomas, *2 Contra [Gentes] cap. 77*, appellat intellectum agentem activum circa phantasmata, et subdit quod actio intellectus agentis circa phantasmata praecedit receptionem intellectus possibilis; et *1 p., q. 85, a. 1, ad 4*, ait «quod phantasmata illuminantur ab intellectu agente; et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur». Quibus locis videtur distinguere actionem circa phantasmata ab actione circa ⌜intellectum⌝ possibilem, et illuminationem a productione speciei. Sed nihilominus verus sensus est expositus, et verba D. Thomae vel sunt trahenda ad eum sensum vel semper non loquitur in rigore.

591 212] 210 *S*

15 **607** aliam] alia *S* **614** intellectum *L*, *om. S*

Las recuerda Santo Tomás en *2 Contra Gentes, cap. 77*. Dice allí: «Posee el alma una virtualidad activa sobre los actos de la fantasía que los hace inteligibles en acto». Sus discípulos ven en esta actividad la iluminación del acto de la fantasía. Y después[67] añade que el alma intelectiva está en potencia en orden a las semejanzas de las cosas no tal como se dan en el acto de la fantasía, sino con arreglo a su superior elevación, esto es, a su ulterior abstracción. Idéntica doctrina se desprende de los pasajes citados[68] y del Comentador en *3 De Anima, tx. 17 y 18*;[69] y juzga que se desprende de la doctrina de Aristóteles al respecto.[70] Los discípulos de Santo Tomás y casi todos los doctores asignan al entendimiento agente esas mismas actividades. No las niego, pero lo que afirmo es que no se trata de tres distintas, sino de una sola y misma actividad con nombres distintos.

15. La explicación de cada una en particular servirá de prueba. En efecto, la iluminación del acto de la fantasía no es una actividad que recae sobre el acto de la fantasía, como quedó ampliamente declarado contra Cayetano.[71] Luego de ser una actividad, ha de recaer sobre el entendimiento posible. Ahora bien, el entendimiento agente no puede ejercer otra actividad sobre el entendimiento posible que la producción de la especie. Luego se trata de la misma actividad que lleva el nombre de iluminación del acto de la fantasía, denominada así justamente porque por medio de ella se manifiesta al entendimiento lo que está representado en el acto de la fantasía. De esta manera se entiende fácilmente esta actividad; y otra que se finja, resulta ininteligible. Es verdad que Santo Tomás en *2 Contra Gentes, cap. 77* dice del entendimiento agente que actúa sobre los actos de la fantasía y añade que la actividad del entendimiento agente sobre los actos de la fantasía es anterior a su recepción por el entendimiento posible; y en *1 p., q. 85, a. 1, ad 4* dice «que los actos de la fantasía son iluminados por el entendimiento agente; y una vez más por la virtualidad del entendimiento agente son abstraídas de ellos las especies inteligibles». En estos pasajes parece distinguir la actividad sobre los actos de la fantasía, de la actividad sobre el entendimiento posible; y la iluminación, de la producción de la especie. Esto no obstante, el verdadero sentido es el que queda expuesto, y o bien hay que interpretar en ese mismo sentido las palabras de Santo Tomás o es que no siempre está hablando con rigor.

---

[67] Cfr. d. 9, q. 2, lin. 589.
[68] *Ibid.*, lín 552. Cfr. in hac q. not. 64. 65.
[69] *o. c.*, ff. ciij sqq.; *o. c.* (ed. Crawford), pp. 436-440.
[70] *De an.* III 5: 430 a 10-17.
[71] Cfr. supra, lin. 326-350.

16. Ad intelligendam s e c u n d a m actionem ⌜est notandum⌝ <quod> res d u p l i c i t e r intelligibilis [dicitur], nempe in potentia et in actu, quod ex sensibilibus explicari potest. Dicitur enim aliquod visibile in actu quod est actu immutativum visus secundum actualem dispositionem, ut color illuminat res; visibile vero in potentia dicitur quod secundum actualem dispositionem non potest immutare visum, tamen si disponatur poterit, ut color in tenebris. Sic in proposito quaelibet res habens entitatem est intelligibilis, tamen si sit in actuali dispositione ad movendum intellectum dicitur actu intelligibilis; cuiusmodi sunt res pure spirituales; si vero non sit in tali dispositione / ad movendum intellectum, dicitur res in potentia intelligibilis; *S 212v* huiusmodi sunt res materiales, quae dicuntur fieri actu intelligibiles virtute intellectus agentis.

Quod aliqui ex thomistis sic explicant: Intellectus agens illuminando phantasmata dat ⌞illis⌟ virtutem ad movendum intellectum, et ita facit naturam in phantasmate repraesentatam actu intelligibilem. Et hoc etiam volebat opinio Caietani, supra.[72] Et D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 62, rat. 3,* inquit quod intellectus patitur et recipit species ab intelligibili ⌜in actu⌝; *q. De Anima, a. 15,* ait quod «intellectus agens per phantasmata, (ab eo) intelligibilia actu facta, causat scientiam in intellectu (possibili); immo Aristoteles, *lib. 3, tx. 2* et *3,*[73] ait: «Si ipsum intelligere sit ut sentire, aut pati quoddam, erit ab ipso intelligibili aut aliquid aliud tale.»

Sed nihilominus mihi est certum non fieri actu intelligibilem, nisi per eductionem speciei intelligibilis in qua res specialiter repraesentatur, ut patet ex dictis,[74] nam in ipso phantasmate nullam actionem habet intellectus agens neque phantasma concurrit active ad productionem speciei. Unde D. Thomas, *1 p., q. 54, ad 2,* ait «quod intellectus agentis est illuminare [...] intelligibilia in potentia, inquantum per abstractionem facit ea intelligibilia (in) actu»; est autem certa res quod abstractio intellectus agentis fit per productionem speciei, unde in illis verbis aperte docet D. Thomas illa tria supra dicta non esse tres actiones, sed unam.

Quare est n o t a n d a differentia inter modum quo sensibilia in actu immutant sensum, et intelligibile in actu intellectum, nam

16 **618** est notandum *L, om. S* **619** quod] quia *S* **622** illuminat res *S,* lucem jam perfusus (IV 2, 16) *L* **632** illis *L,* illi *S* **636** in actu *L, om. S* **637** scientiam *S,* efficientiam (Ib.) *L* **642** specialiter *S,* spiritualiter (IV 2, 17) *L*

16. Obsérvese, en orden a una comprensión de la segunda actividad, que se llama inteligible a una cosa en un doble sentido: en potencia y en acto. Los objetos sensibles nos ofrecen una posible explicación. En efecto, se dice de algo que es visible en acto, porque tal como actualmente está dispuesto altera de hecho la vista, como el color que está envolviendo ya las cosas con su luz. Y se dice que es visible en potencia porque con su actual disposición no puede alterar la vista, pero si se dispone, podrá alterarla; tal es el caso del color en la obscuridad. Lo mismo ocurre en este asunto: cualquier cosa que tiene una entidad es inteligible; pero si está en disposición actual para mover el entendimiento, se dice que es inteligible en acto; es el caso de las cosas puramente espirituales. Pero si no está en esa disposición para mover el entendimiento, se dice que la cosa es inteligible en potencia; tal es el caso de las cosas materiales: se dice que se convierten en inteligibles en acto por la virtualidad del entendimiento agente.

Hay tomistas que ofrecen la siguiente explicación: El entendimiento agente, al iluminar los actos de la fantasía, les da virtualidad para mover el entendimiento; y de esta manera hace inteligible en acto la naturaleza que viene representada en el acto de la fantasía. Era también la pretensión de Cayetano, como vimos antes.[72] Y Santo Tomás en *2 Contra Gentes, cap. 62, a. 3,* dice que el entendimiento comporta y recibe las especies del objeto inteligible en acto. En la *q. De Anima, a. 15* dice que «el entendimiento agente por medio de los actos de la fantasía, convertidos por él en inteligibles en acto, causa la ciencia en el entendimiento posible». Es más, Aristóteles en el *lib. 3, tx. 2* y *3* dice:[73] «Si el propio entender es, como ocurre en el sentir, un comportar algo o cosa semejante, esto ha de provenir del inteligible mismo».

Pero yo, sin embargo, tengo por cierto que no se hace inteligible en acto si no es educiendo la especie inteligible en la que está representada espiritualmente la cosa, como es manifiesto por la investigación anterior.[74] En efecto, el entendimiento agente no ejerce actividad ninguna en el acto mismo de la fantasía, ni el acto de la fantasía concurre de una manera activa a la producción de la especie. Por eso Santo Tomás, en *1 p., q. 54, a. 4, ad 2* dice «que la función del entendimiento agente es iluminar ... los inteligibles en potencia en la medida en que por medio de la abstracción los hace inteligibles en acto». Ahora bien, es cierto que la abstracción del entendimiento agente se lleva a efecto por la producción de la especie. En consecuencia, lo que Santo Tomás enseña abiertamente con esas palabras es que las tres actividades arriba mencionadas no son tres sino una sola.

Obsérvese, por consiguiente, la diferencia entre la manera que tienen los sensibles en acto de alterar el sentido y la que tiene el inteligible en acto de alterar el entendimiento: el sensible en acto altera de manera eficiente y formal.

---

[72] Cfr. in hac q. not. 45-47.
[73] *De an.* III 4: 429 a 13 sqq.
[74] passim in hac quaestione.

sensibile in actu immutat effective et formaliter, nam et efficit speciem in sensu, et species ipsa, in qua ipsum sensibile continetur, formaliter immutat, nam efficit et informat sensum ipsum; at vero res intelligibilis non immutat intellectum nostrum effective, quia non est actu intelligibilis; immutat tamen formaliter per speciem, in qua specialiter continetur. Et sic possunt exponi alia D. Thomae et Aristotelis loca.

Vel aliter, quod intelligibile in actu movet intellectum, non ad actum primum, ⌊sed⌋ ad secundum. Constat igitur quod res non fit actu intelligibilis ab intellectu agente, nisi quia aliquo modo fit spiritualis; fit autem huiusmodi in speciei intelligibilis productione.

17. De tertia ⌈tandem operatione, id est⌉, abstractione est notandum quod species non dicitur abstrahi a phantasmatibus propterea quod ipsa species sit prius immixta phantasmatibus et / postea ab in- *S 213*
tellectu agente separetur et collocetur in intellectu possibili. Hoc enim non est intelligibile, nam spirituale quomodo esset immixtum materiali? Dicitur ergo quod species abstrahi, quia intellectus agens virtute sua efficit quamdam speciem spiritualem repraesentantem eamdem naturam quam phantasma repraesentat, non tamen materialiter, sicut phantasma represantat, sed quodam spirituali modo; et illa elevatio a materiali repraesentatione phantasmatis ad spiritualem repraesentationem intelligibilis speciei dicitur abstractio. Ex quo aperte constat quod abstractio non est actio distincta a productione speciei. Et ad hunc modum intelligendum est quod Aristoteles, hic, *tx. 32* et *39*,[75] insinuat, nempe ⌊agentis⌋ intellectus obiectum esse phantasma, id est, res quae in phantasmate repraesentatur, non prout ibi, sed ⌈prout⌉ in specie repraesentatur. Sic etiam intelligitur quod *cap.* ⌊*5*⌋[76] dicitur, nempe intellectum agentem comparari ad possibilem, sicut ars ad materiam, quia sicut per artem recipit materia formam, ad quam erat in potentia, ita intellectus possibilis recipit ab agente species ad quas erat in potentia. De quo D. Thomas, *2 Contra [Gentes]*, *cc.* ⌊*76*⌋ et *77*.

Patet etiam ex his supra posita conclusio. Patet etiam quae sit necessitas, quod munus, quae actio intellectus agentis. Patet etiam

653 sensibile *add.* repraesentative (Ib.) *L* **656** actu *add.* et in se (IV 2, 17) *L* **657** specialiter *S*, spiritualiter (Ib.) *L* **660** sed *L*, non *S*

17 **663** tandem... est *L*, *om.* *S* **665** 213] 211 *S* **667** non est intelligibile *S*, est puerile (IV 2, 8) *L* **676** agentis *L*, actionem (!) *S* **677** prout *L*, *om.* *S* **678** 5 *L*, 2 *S* **680** quam *add.* solum (Ib.) *L* **681** quas *add.* similiter (Ib.) *L* **681** erat *add.* tantum (Ib.) *L* **682** 76 *L*, 66 *S*

En efecto, produce la especie en el sentido; y además la especie misma, en la que va implicado el propio sensible, altera de una manera formal, puesto que deja su huella e informa al sentido mismo. En cambio, el objeto inteligible no altera nuestro entendimiento de una manera eficiente, porque no es inteligible en acto; altera, sin embargo, de una manera formal por medio de la especie, en la que va implicado de un modo peculiar. En el mismo sentido pueden interpretarse otros pasajes de Santo Tomás y Aristóteles.

O dicho de otro modo: que el inteligible en acto mueve al entendimiento no al acto primero, sino al segundo. No hay duda, por tanto, de que el entendimiento agente no hace inteligible en acto al objeto, sino en cuanto deviene espiritual en alguna medida; y esto acaece al producirse la especie inteligible.

17. Obsérvese, finalmente, con respecto a la tercera actividad, que no se habla de que la especie se abstraiga de los actos de la fantasía porque esté previamente entremezclada con los actos de la fantasía y después el entendimiento agente la separe y la sitúe en el entendimiento posible. Esto es ininteligible: ¿Cómo lo espiritual puede estar entremezclado con lo material? ¿Cómo, además, un accidente iba a emigrar de un sujeto a otro sujeto? Por consiguiente, se dice que se abstrae la especie, porque el entendimiento agente por su propia virtualidad produce una especie espiritual, que representa la misma naturaleza que representa el acto de la fantasía, no materialmente, como la representa el acto de la fantasía, sino de una cierta manera espiritual. Y esa elevación del acto de la fantasía desde la representación material a la representación espiritual de la especie inteligible, es lo que se llama abstracción. De aquí resulta palmariamente claro que la abstracción no es una actividad distinta de la producción de la especie. En este sentido se ha de interpretar también lo que Aristóteles, al tratar el tema en *tx. 32* y *39*,[75] da a entender: que el objeto del entendimiento agente es el acto de la fantasía, es decir, la cosa que se representa en el acto de la fantasía no tal como en él viene representada, sino tal como viene representada en la especie. En el mismo sentido se interpreta también lo que se dice en el *cap. 5*:[76] que el entendimiento agente se compara al posible como la técnica a la materia; porque al igual que por la técnica la materia recibe la forma, respecto de la cual aquélla está en potencia, así el entendimiento posible recibe del entendimiento agente las especies, respecto de las cuales aquél está en potencia. Santo Tomás trata este punto en 2 *Contra Gentes, cc. 76* y *77*.

Estas razones prueban también la tesis formulada más arriba. Evidencian también la necesidad, la función y la actividad del entendimiento agente. Prueban asimismo cuál es su objeto: la especie inteligible.

---

[75] *De an.*, III 7: 431 a 22-b 2; III 8: 432 a 8-14.
[76] *De an.*, III 5: 430 a 10-15.

quod sit eius obiectum: species enim intelligibilis est, nam, ut supra,[77] dictum est, obiectum potentiae activae est id quod potest efficere; intellectus autem agens est potentia activa; ergo eius obiectum est forma, quam potest efficere; haec autem est species intelligibilis. De ipsa vero virtute, quid sit, dicetur melius infra, *q. 8.* [78]

/ QUAESTIO 3* *S 214*

Utrum in rebus materialibus cognoscat intellectus noster singularia

1. Postquam expositum sit quid sit obiectum commune intellectus et quomodo intellectui uniatur, oportet in particulari exponere quomodo intellectus percipiat ea quae sub tali obiecto continentur. Haec autem sunt et materialia et immaterialia et medium inter illa, quae est anima nostra et quae in ipsa sunt. De quibus singillatim est dicendum.

Circa res ergo materiales quaestio difficultatem habet, quoniam Aristoteles, *2 De Anima, cap. 5*,[79] constituit differentiam inter intellectum et sensum, quod hic est singularium, intellectus vero universalium. Idem *1 Posteriorum, cap. 20*,[80] *3 Metaphysicae, cap. 6*.[81] Ex qua differentia videtur colligi quod sicut sensus est singularium et non universalium, ita intellectus est universalium et non singularium. Quod sic exponit et sequitur Alexander Aphrodisius, *De intellectu agente*.[82]

Et r a t i o n e arguitur:

1.º. Nam intellectus noster non habet propriam speciem rei singularis; ergo non potest cognoscere singularia, nam intellectus non cognoscit nisi per species. Antecedens probatur, nam cum intellectus sit universalis, abstrahit ab hic et nunc; ergo species illius in modo repraesentandi abstrahit a conditionibus individualibus; ergo.

C o n f i r m a t u r, nam species repraesentans singulare materiale non potest esse spiritualis, nam res repraesentata est materialis;

690 214] 212 *S* **690** Quaestio 3 *incipit a. m. S*

1 **708** universalis *S*, spiritualis (IV 3, 1) *L* **708** nunc *add.* seu a loco, et tempore (Ib.) *L*

* In f. 213v dicitur: «Quaestio decima tertia (sic) in fol. dextro».

En efecto, como se dijo antes,[77] el objeto de una capacidad activa es lo que ella es capaz de producir. Ahora bien, el entendimiento agente es una capacidad activa. Luego su objeto es la forma que él es capaz de producir; y ésta no es sino la especie inteligible. Que sea la virtualidad misma, es un punto que se tratará más cómodamente después, en la *q. 8*.[78]

CUESTIÓN 3

¿Conoce nuestro entendimiento los singulares en las cosas materiales?

1. Después de declarar lo que constituye el objeto general del entendimiento y el modo que tiene de unirse al entendimiento, cumple declarar en particular cómo percibe el entendimiento lo que está implicado bajo ese objeto. Y esto comprende lo material, lo inmaterial, lo que está entre uno y otro, es decir nuestra alma, y lo que se encuentra en el alma misma. Es preciso hablar de cada uno de estos extremos.

En lo tocante a las cosas materiales la cuestión ofrece su dificultad: Aristóteles, en *2 De Anima, cap. 5*[79] establece la diferencia entre entendimiento y sentido en que el sentido lo es de los singulares, pero el entendimiento lo es de los universales. Asimismo en *1 Posteriorum, cap. 20*;[80] *Metaphysica, cap. 6*.[81] De esta diferencia parece deducirse que, al igual que el sentido lo es de los singulares y no de los universales, así el entendimiento lo es de los universales y no de los singulares. En esa línea lo interpreta y acepta Alejandro Afrodisio en *De intellectu agente*.[82]

Argumentos de razón:

Primero: Nuestro entendimiento no posee una especie propia de la cosa singular. Luego no puede conocer el singular, puesto que el entendimiento no conoce sino por medio de especies. Prueba del antecedente: Como el entendimiento es de alcance universal hace abstracción del aquí y ahora. Luego el modo de representar de su especie hace abstracción de las condiciones individuales.

Razón confirmativa: Una especie que represente el singular material no puede ser espiritual, puesto que la cosa representada es material; además, el modo

[77] d. 3, q. 2.
[78] d. 9, q. 8.
[79] 417 b 22 sq.
[80] (cap. 24, in ed. Bekker): 85 a 13-86 a 30 (passim).
[81] 1002 b 12- 1003 a 17 (passim).
[82] *De an.*, II 15: *o. c.*, p. 120; *o. c.* (ed. Bruns), t. 2, p. 1 (110, 4-113, 23).

modus etiam repraesentandi, cum sit contractus, est etiam materialis; ergo non habet species unde sit spiritualis.

2.º arguitur. Nam si intellectus cognosceret directe singularia, prius illa conciperet quam universalia. Consequens est contra omnes philosophos, ⌜etiam⌝ contra Aristotelem [qui] ait[83] quod universaliora nobis sunt notiora; ergo.

3.º Nam ad hoc ponitur intellectus agens, ut abstrahat species repraesentantes universalia a phantasmatibus repraesentantibus singularia.

2. In hac quaestione auctores omnes conveniunt in hoc quod singulare aliquo modo cognoscitur ab intellectu nostro; et hoc est experientia evidens, ut statim probabimus.[84]

Tamen difficultas est et dissensio circa modum quo singulare ab intellectu cognoscitur, nam D. Thomas, dictis locis,[85] opinatur singularia non directe, sed reflexe tantum cognosci, id est, non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quadam coaptatione ad phantasma. Idem omnes thomistae: Albertus, hic, *tract. 2, cap. 16;*[86] *Aegidius, tx. 10;*[87] [Ferrariensis], *1 Contra [Gentes], cap. 65.*

3. Sit tamen prima conclusio: Intellectus cognoscit singulare formando proprium conceptum et distinctum illius.

Nam intellectus format propositionem ex singulari et universali termino; ergo concipit utrumque extremum. Quod vero quidam aiunt quod in hac propositione: «Petrus est homo», subiectum est in cogitativa et praedicatum in intellectu, omnino est alienum a ratione, nam ubi erit copula? Quomodo una potentia potest comparare praedicatum subiecto, nisi utrumque cognoscat?

Item, intellectus distinguit hominem a Petro; ergo utriusque habet distinctam cogitationem. Docet enim Aristoteles, *3 De Anima,*

716 etiam *L, om. S* **716** Aristotelem *add.* 1 Physic., cap. 1 (Ib.) *L* **719-720** singularia *add.* non ergo haec, sed illa tantummodo novit (Ib.) *L*

2 **728** coaptatione *S*, conversione (IV 3,2) *L* **728** phantasma *add.* Idem habet Quodlibet. 12, quaest. 8, et in quaest. de Anima, art. 20 (Ib.) *L* **728** thomistae *add.* lib. 2 de Anima (Ib.) *L* **728** Albertus... 16 *om. L* **732** formando... *sequitur a. m.* (2.ª) *S* **734** extremum *add.* proprio conceptu (Ib.) *L*

de representar, al ser limitado, es también material. Luego no hay manera de hacer espiritual a la especie.

Segundo argumento: Si el entendimiento conociera los singulares directamente, tendría concepto de ellos antes que de los universales. La conclusión va contra todos los filósofos y contra Aristóteles, quien dice[83] que nos es más conocido lo que es más universal. Luego.

Tercer argumento: Esa es precisamente la función del entendimiento agente, abstraer de los actos de la fantasía, que representan los singulares, las especies que representan los universales.

2. En esta cuestión convienen unánimemente los autores en que nuestro entendimiento de alguna manera conoce el singular, y esto es evidente por la experiencia, como probaremos enseguida.[84]

Pero la dificultad y la discrepancia está en cómo el entendimiento conoce el singular. Santo Tomás en los pasajes citados[85] opina que los singulares no se conocen directamente, sino sólo reflejamente; es decir, no se conocen por su propia especie sino por la especie del objeto universal, tras realizar un ajustamiento a los actos de la fantasía. Lo mismo opinan todos los tomistas; Alberto, al tratar el tema en *tract. 2, cap. 16;*[86] Gil en *tx. 10;*[87] Silvestre de Ferrara en *1 Contra Gentes, cap. 65.*

3. He aquí, no obstante, nuestra primera tesis: El entendimiento conoce el singular formando un concepto de él propio y diferenciado.

En efecto, el entendimiento forma proposiciones con término singular y universal. Luego concibe uno y otro extremo. Es absolutamente ininteligible la afirmación de algunos de que en una proposición como ésta: «Pedro es hombre», el sujeto se halla en la cogitativa y el predicado en el entendimiento: Y la cópula ¿dónde se hallará? ¿Cómo podrá una misma y única facultad comparar predicado con sujeto, si no conoce uno y otro?

Asimismo, el entendimiento distingue hombre de Pedro. Luego posee un conocimiento diferenciado de ambos.

---

[83] *Met.* B 4: 999 a 28 sq.; b 1 sqq.; et passim *Ib.*, B 4; *Ib.*, 1003 a 13 sqq.

[84] passim in hac quaestione.

[85] Cfr. *De ver.*, q. 10, a. 6, ad 7; *CG* 77; 1 p., q. 54, a. 4, ad 2; 1 p., q. 85, a. 1, ad 4; *CG* 62, rat. 3; *q. De an.*, a. 15; *CG* 2, cap. 76.77; Cfr. etiam 1 p., q. 85, a. 3.

[86] *De an.*, III: *o. c.*, t. 5, pp. 358 sqq.

[87] *De an.*, III: *o. c.*, ff. 66ᵛ sq.

cap. 2,[88] quod nulla potentia potest discernere inter duo, nisi utrumque / cognoscat. Et est evidens, nam quomodo potest discernere circa in- *S 214v*
cognita?

Item, prudentia versatur circa singularia, scilicet «fac hoc», etc.; sed prudentia est intellectualis virtus.

Item, fides divina saepe est singularium materialium, ut v. g. beatam Mariam esse virginem, et tamen fides virtus est intellectus. Similiter charitas ad singularia materialia tendit, et est in voluntate, quae intellectum sequitur. Concipit ergo intellectus proprio conceptu singularia.

Et ratio desumitur ex universalitate illius. Est enim superior potentia, potens omnia, quae inferiores sensus possunt, immo corrigens et dirigens illos.

4. Contrarium huius tenet Caietanus, *1 p., q. 86, a. 1*,[89] ubi ait intellectum non formare proprium conceptum rei singularis, sed tantum illum concipere confuse isto modo quod intellectus prius concipit hominem, v. g., videns tamen postea illum non posse abstracte subsistere, arguit illum esse contractum in aliquo singulari; et ita concipit in communi esse aliquod singulare humanae naturae, nec distincte singularia concipit.

Sed Caietanus in hac opinione singularis est, neque rationem adducit apparentem, neque solvere potest supra factam, nam vere ad tam evidentes discursus, quale sunt illi, quos circa singularia habemus, non sufficit illa confusa et arguitiva cognitio.

746 materialium *om. S* **747** virginem *S*, matrem Dei (Ib.) *L* **751** ratio *add.* apriori (Ib.) *L* **751** illius *add.* Ita sentiunt Scotus, in 4, distinc. 45, q. 3, Richardus, in 2, dist. 24, q. 4, circa tertium principale, Ariminus, in 1, dist. 3, q. 1, concl. 3, Durandus, [in] 2, dist. 3, quaest. 7, Argentina, in 4, dist. 10, art. 3, q. 1, Jandunus, 3 de Anima, quaest. 11, Apollinaris, ibid., q. 12, Palatinus, ibidem, c. 4.5, Ferrariensis, quaest. 13, Burlaeus, 1 Physicorum, et alii (IV 3, 3) *L* **753** illos *add.* multo ergo melius singularia novit, quam sensus (Ib.) *L*

4 **754** tenet *add.* Philoponus et Alexander, 3 de Anima, c. 8, Themistius, c. 20, Averroes, comment. 9, Mirandulanus, lib. 23 de eversione singularis certaminis, a sect. 4, Aureolus, in 1, dist. 35, quaest. 4, art. 1, Capreolus,. ibid., quaest. 2, Caietanus, 1 p., quaest. 86, art. 1, Aegidius, quodlib. 1, quaest. 9, et alii (IV 3, 4) *L* **758-759** in communi *S*, indefinite (Ib.) *L* **761** Sed... est *S*, Sed falsi sunt in hac opinione ii authores (Ib.) *L*

Bien enseña Aristóteles en *3 De Anima, cap. 2*[88] que ninguna facultad puede discernir entre dos términos, si no conoce uno y otro. Y es evidente: ¿Cómo va a discernir entre términos que no conoce?

Asimismo, la prudencia tiene por objeto lo singular; por ejemplo, «haz esto», etc. Pero la prudencia es una virtud intelectual.

Asimismo, con frecuencia son objeto de fe divina hechos singulares materiales, como por ejemplo que Santa María es virgen. Y, sin embargo, la fe es una virtud intelectual. De modo semejante, el amor tiende a lo singular material, y se halla en la voluntad que sigue al entendimiento. Luego el entendimiento concibe lo singular con un concepto propio.

La prueba de razón viene dada por el alcance universal del entendimiento. Es, en efecto, una facultad superior que puede cuanto pueden los sentidos inferiores; es más, corrige sus desviaciones y los orienta.

4. Sostiene la opinión contraria Cayetano en *1 p., q. 86, a. 1*,[89] en donde dice que el entendimiento no forma un concepto propio del objeto singular, sino que lo concibe sólo confusamente de la siguiente manera: El entendimiento forma primero el concepto de hombre, por ejemplo; pero al ver después que no puede existir en estado de abstracción, deduce que se halla realizado en algún singular. Y así concibe de una manera general que existe algún singular de la naturaleza humana, y no tiene un concepto diferenciado de los singulares.

Sorprende Cayetano en esta opinión: no aduce razón alguna de peso y no puede responder al argumento expuesto antes: no es en verdad respuesta suficiente a razonamiento tan evidente como es ése, el conocimiento confuso y deductivo de que nos habla.

---

[88] 426 b 8-427 a 14.
[89] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 86, a. 1) VII.

5. Secunda conclusio: Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam speciem illius.

Haec probatur duplici medio:

Primum est, quia nihil repugnat dari speciem impressam repraesentativam rei singularis ut sic; ergo talis species potest fieri ab intellectu agente; in possibili ergo cognoscitur singulare per propriam speciem.

Antecedens probatur:

1.º Nam potest dari species expressa et proprius conceptus rei singularis, ut probatum est;[90] ergo et species impressa et propria, ex dictis supra, *d. 5, q. 5, circa difficultatem quintam*.[91]

2.º probatur idem antecedens, nam in angelis dantur species spirituales repraesentantes propria singularia materialia ut sic; ergo non repugnat singulare materiale repraesentari per propriam speciem.

3.º Nam res universales materiales repraesentantur per speciem spiritualem, ergo et singularis potest, nam si per spiritualem qualitatem potest repraesentari materialis res, quid refert quod in communi vel in particulari repraesentetur?

Dices: Hoc refert, quod cum repraesentatur in communi, repraesentatur spirituali modo, cum vero in particulare, repraesentatur modo materiali.

Sed contra. Nam res materialis individua potest etiam repraesentari spirituali modo ex parte speciei repraesentantis, ut in angelis patet.

Probatur prima consequentia. Nam si repugnaret talem speciem in intellectu nostro fieri vel est quia ille non est capax, vel, si est capax, intellectus agens non habet virtutem ad efficiendas illas. Non primum, nam ⌊intellectui⌋, ut intellectus est, non repuganat habere speciem propriam rei singularis, / ut patet in intellectu angeli; ergo S 215 nec repugnat intellectui humano. Non enim potest assignari haec repugnantia quin potius illi deberet esse aptior, nam est magis accedens ad materialitatem. Secundum etiam dici non potest, nam virtus activa intellectus agentis debet esse adaequata capacitati intel-

5 **766** illius *add.* Hanc negant nonnulli ex citatis pro prima conclusione authoribus (IV 3, 5) *L* **768** speciem *add.* spiritualem (Ib.) *L* **770** propriam *om.* *L* **771** speciem *add.* spiritualem (Ib.) *L* **792** intellectui *L*, intellectus *S* **793** 215] 213 *S*

5. Segunda tesis: Nuestro entendimiento conoce el singular material mediante su especie propia.

Prueba por una doble vía:

Primera: No existe contradicción alguna en la existencia de una especie impresa que sea representativa del objeto singular material en cuanto tal. El entendimiento agente puede, por tanto, producir tal especie. Luego el entendimiento posible conoce el singular mediante su especie apropiada.

Prueba del antecedente.

En primer lugar, puede darse, como queda probado,[90] especie expresa y concepto propio de un objeto singular; luego también especie impresa y propia, de acuerdo con la investigación anterior, *d. 5, q. 5, en torno a la dificultad 5ª*.[91]

Segunda prueba del antecedente: En los ángeles se dan especies espirituales con representación adecuada de los singulares materiales en cuanto tales. Luego no existe contradicción en que se represente el singular material mediante especie propia.

En tercer lugar, la representación de los objetos materiales universales se hace por especie espiritual. Luego también será posible la representación de los singulares: si es posible la representación de una cosa material mediante una cualidad espiritual, ¿qué importa que la representación sea en general o en particular?

Se dirá: Sí importa, porque cuando la representación es en general, se hace de una manera espiritual; mientras que cuando es en particular, se hace de una manera material.

Pero no sucede tal: el objeto material individual puede representarse también de una manera espiritual por parte de la especie representativa, como es evidente en el caso de los ángeles.

Prueba de la primera consecuencia: Si fuera imposible la producción de tal especie en nuestro entendimiento, la razón sería o bien su incapacidad o, de haber capacidad, la falta de virtualidad en el entendimiento agente para producir las especies. El primer extremo no se da, porque al entendimiento, por su carácter de entendimiento, no le es imposible tener una especie propia del objeto singular, como lo evidencia el entendimiento del ángel. Luego tampoco al entendimiento humano le es imposible, pues no hay razón para asignarle tal imposibilidad; más aún, estaría en mejores condiciones, puesto que está más próximo a la materialidad. El segundo extremo tampoco tiene cabida: la virtualidad activa del entendimiento agente debe ser proporcionada a la capacidad del entendimiento posible. Luego si no se da la imposibilidad por parte del entendimiento posible, tampoco por parte del agente.

---

90 Cfr. supra (1ª concl.), lin. 731 sqq.

91 d. 5, q. 5, lin 371 sqq.

lectus possibilis; ergo si non repugnat ex parte intellectus possibilis, nec etiam ex parte agentis.

Item, assignetur ratio cur id dicitur repugnare intellectui agenti, et cur etiam possit efficere species universalium et non singularium, quando ambae sunt possibiles.

Et confirmatur tota haec ratio. Nam {in anima separata manet cognitio singularium et actionum, quas in vita gessit, ut patet ex illo colloquio divitis cum Abraham,} quod refertur in Evangelio.[92] Manet ergo species rerum singularium. Non enim est dicendum denuo a Deo infundi, primo, quia superfluum; et deinde, quia non magis infunderentur species horum quam aliorum singularium.

Item, quia si infunderentur, vel est propter capacitatem naturalem intellectus, vel propter obedientialem tantum. Hoc secundum non potest dici, alias intellectus animae separatae ⌊supernaturaliter⌋ cognosceret singularia; ergo primum, quia intellectus noster de se est capax specierum rerum singularium; ergo illa potentia actuari potest in hac vita virtute intellectus agentis.

6. Secundum medium ad ostendendum conclusionem est quia nisi intellectus noster habet speciem singularis, non potest formare proprium et distinctum conceptum illius, ut Caietanus, supra,[93] ex eo potissime negavit, quia non habet propriam speciem illius; ergo a contrario, si habet propriam conceptionem, ut est probatum,[94] necesse est habeat propriam speciem.

Probatur consequentia, quia non potest intellectus plus de re formare sibi in actu secundo quam habuerit in actu primo per speciem; ergo si non habet propriam speciem rei singularis, ergo nec propriam conceptionem.

Confirmatur magis consequentia ista excludendo modos quibus singulare cognosci a nobis per reflexionem.

7. Tertia conclusio: Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione ulla.

805 Evangelio *add.* tratabiturque infra, lib. 6, cap. 7, agendo de anima separata (Ib.) *L* **811** supernatauraliter *L*, naturaliter *S* **812** singularia *add.* materialia, quod est absurdum (Ib.) *L*

7 **828** ulla *add. i. marg. a. m.* Hanc conclusionem tenet P. Pereirus, 3 Physicorum, c. 16, relatus a P. Guzman, in Logica, q. 4, d. 1, De genere, in fine; et P. Fonseca, 1 Metaphysicae, c. 2, q. 3 [*o. c.*, t. 1, col. 172-210]; Toletus, 3 Animae, q. 12, concl. 1:

Asimismo, que se nos diga por qué se asigna tal imposibilidad al entendimiento agente y por qué, es capaz de producir especies de universales y no de singulares, cuando resulta que las unas y las otras son posibles.

Una razón confirmativa: en el alma separada perdura el conocimiento de los singulares y de las acciones que ejecutó en su vida, como lo evidencia aquel diálogo del rico con Abrahán, que refiere el Evangelio.[92] Perdura, por tanto, la especie de los objetos singulares, pues no es admisible que Dios las infunda de nuevo. En primer lugar, porque es superfluo; y después, porque no habría mayor razón para que se infundiesen las especies de estos singulares más bien que de otros.

Asimismo, porque, de infundirse, o es por razón de la capacidad natural del entendimiento o sólo por razón de la obediencial. No cabe decir esto segundo: si así fuera, el entendimiento del alma separada conocería sobrenaturalmente los singulares. Luego lo primero, porque nuestro entendimiento es de suyo capaz para tener especies de los objetos singulares. Por consiguiente, puede actuarse esa capacidad potencial en esta vida por virtud del entendimiento agente.

6. Segunda vía para demostrar nuestra tesis: Si nuestro entendimiento no posee especie del objeto singular, no puede formar un concepto propio y diferenciado de él. Ésta es sobre todo la razón por la que Cayetano, en el texto citado,[93] negó a nuestro entendimiento capacidad para concebir con concepto propio el objeto singular: porque no posee especie propia de él. Luego al contrario, si tiene capacidad para concebir con concepto propio, como queda probado,[94] forzosamente ha de poseer especie propia.

Prueba de la consecuencia: No puede el entendimiento en su acto segundo ir más allá de lo que en su acto primero le haya proporcionado la especie. Luego si no tiene especie propia de la cosa singular, tampoco tendrá concepto propio.

La exclusión de los modos con que se nos dice que conocemos el singular por reflexión, constituye una nueva confirmación de esta misma consecuencia.

7. Tercera tesis: Nuestro entendimiento conoce directamente los singulares materiales sin necesidad de reflexión.

---

[92] *Lc* 16,24-31.
[93] Cfr. in hac q. not. 89.
[94] Cfr. supra (1.ª concl.), lin 731 sqq.

P r o b a t u r, 1.º ex praecedenti conclusione,[95] {nam omne quod cognoscitur per propriam speciem, potest per illam directe cognosci.}

Sed praeterea probatur, 2.º, excludendo omnes modos asserentium tantum cognosci per reflexionem:

P r i m u s est Caietani[96] iam improbatus.

A l i u s D. Thomae, *1 p.*, supra;[97] et *De veritate, q. 2, a. 6*, qui ait singulare cognosci ex eo quod intellectus, postquam cognovit naturam in universali, reflectit ad phantasma ipsum / a quo res universalis *S 215v* abstracta fuit, et per illud cognoscitur res singularis.

Inquiro enim, quomodo per hanc conversionem ad phantasma cognoscatur singulare et per quam speciem. Nam vel cognoscitur per phantasma, ut per obiectum cognitum, aut per speciem.

P r i m u m est impossibile, alias prius diceretur cognosci ab intellectu phantasma ipsum quam singulare repraesentatum per illud, quod est contra experientiam. Multi enim singularia cognoscunt et de illis ratiocinantur, qui prorsus nihil sciunt de phantasmatibus.

I t e m, {contra rationem intellectus est quod in re materiali et inferioris ordinis cognoscat tamquam in obiecto.} Haec enim imperfectio magna est, et nulla est ratio cogens ad id asserendum, et in omnibus aliis potentiis cognoscitivis numquam visum.

I t e m, {quia phantasma ipsum est quid materiale et singulare; ergo si ipsum cognoscitur, et in illo singulare repraesentatum; iam ergo aliquod singulare materiale directe cognoscitur.

I t e m, nam si cognoscitur singulare in phantasmate, assignandum est per quam speciem intelligibilem; non quidem per speciem universalem, quia illa est indifferens, nec magis repraesentat hoc quam aliud. Nec ⌊vero⌋ potest dici ⌈cum Henrico⌉ quod phantasma deserviat intellectui per modum speciei, quia est res materialis et inferioris ordinis,} et non potest concurrere ad actum spiritualem.

[c. 4, tx. 16: *o. c.*, f. 142, col. 2] **830** cognosci *add.* ostendimus autem singularia, de quibus agimus, per propriam cognosci speciem, ea igitur directe attingitur ab humano intellectu (IV 3, 7) *L* **836** res universalis *S*, rei universalis species (Ib.) *L* **840** obiectum *add.* seu medium (Ib.) *L* **848** aliis *add.* etiam brutorum (Ib.) *L* **849** quid *om. P* **850** ipsum *S*, illud *P* **850** et *S*, etiam P **850-851** iam... aliquod *S*, in materiali quod [*en vez de* «iam ergo» materiale *P* **850** iam *om. P* **855** vero *P*, 2º *S* **855** cum Henrico *P*, *om. S* **856** speciei *add.* seu medium non cognitum (Ib.) *L* **857** spiritualem *add.* Nec sufficit id quod addti P. Fonseca, 1 Metaphysicae, c. 2, q. 3, sect. 6, phantasma et speciem universalem simul concurrere

Prueba: Primero. A partir de la tesis anterior:[95] Todo lo que se conoce mediante especie propia puede conocerse directamente mediante ella.

Una segunda prueba la tenemos en la exclusión de todos los modos de conocer sólo por reflexión, que dicen darse.

El primero es el expuesto por Cayetano, que ya rechazamos antes.[96]

Otro es el que expone santo Tomás en *1 p.*, texto ya citado;[97] y en *De veritate, q. 2, a. 6*. Dice que el conocimiento del singular lo obtiene el entendimiento, tras conocer la naturaleza universal, por reflexión hacia el propio acto de la fantasía, del que quedó abstraído el objeto universal, y por medio de él se conoce el objeto singular.

Pero yo pregunto: ¿Cómo se conoce el singular por este volverse a los actos de la fantasía, y mediante qué especie? Porque o bien se conoce por el acto de la fantasía, como si éste fuera el objeto que se conoce, o bien mediante especie.

Lo primero es imposible: si así fuera, el entendimiento tendría que conocer el acto mismo de la fantasía antes que el singular representado por él. Y esto es contrario a la experiencia: Muchos conocen los singulares y dan razón de ellos, sin saber una palabra de los actos de la fantasía.

Asimismo, es contrario a la índole del entendimiento tener conocimientos de una cosa material y de orden inferior como si fuera su objeto: Supondría gran imperfección, y no existe razón alguna que fuerce a tal afirmación; nunca además se ha visto tal en todas las otras facultades cognoscitivas.

Asimismo, el propio acto de la fantasía es algo material y singular. Luego si se conoce él mismo y en él el singular que va representado, ya hay de hecho conocimiento directo de una singular material.

Asimismo, si se conoce el singular en el acto de la fantasía, hay que consignar mediante qué especie inteligible; desde luego no mediante una especie universal, porque ésta es indiferente y no representa más esto que otra cosa. Tampoco se puede decir, con Enrique, que el acto de la fantasía cumple para el entendimiento la función de especie, porque es cosa material y de orden inferior y no puede concurrir a un acto espiritual.

---

[95] Cfr. supra, lin. 765 sqq.

[96] Cfr. not. 89.

[97] 1 p., q. 84, a. 7; q. 86, a. 1.

8. A l i u m modum assignat Scotus, *1 Physicorum, q. 2, ad 2,*[98] [ubi] inquit {singulare cognosci ab intellectu per determinationem ad particulare phantasma.} Sed hic modus vel coincidit cum praecedenti, vel si aliquid novi dicit, illud est quod —quia phantasma operatur circa tale singulare— determinetur intellectus ut per speciem universalem possit cognoscere id singulare. Quod tamen impossibile est, nam operatio phantasiae impertinens est et insufficiens, si intellectus ipse non habet principium sufficiens cognitionis; species autem universalis non est sufficiens, sed species singularis; ergo.

{Alii tamen dicunt cognosci singulare per hoc quod cognoscitur integra collectio accidentium illius. Sed tunc redit quaestio de accidentibus, an in universali vel ⌈in⌉ singulari cognoscantur. Si primum, per illam non devenimus in cognitionem huius singularis; si secundum, ergo illa accidentia singularia cognoscuntur per propriam speciem directe, quod est intentum.}

9. P r a e t e r e a, contra has reflexiones sunt argumenta communia.

P r i m u m desumitur ex experientia, nam antequam quis sciat facere reflexionem illam, / ⌊descendendo⌋ a natura universali ad singularia, *S 216* scit cognoscere ipsa singularia, ut rusticus cognoscit Petrum et res individuas, et circa illas ratiocinatur, et prorsus ignorat an natura universalis possit esse per se subsistens, neque an sit phantasma, sed immediate singularia cognoscit. Et hoc potest quilibet in se experiri, si consideret modum quo hactenus singularia cognoscebat, antequam addisceret philosophiam.

2.º arguitur: {Si in intellectu tantum esset species universalis naturae specificae} / per quam cognosceret, sequeretur tantum esse in *P 309* intellectu unam speciem repraesentantem hominem in communi, nam una facta, omnes aliae essent superfluae; ergo species hominis tantum semel abstraheretur medio phantasmate cuiusdam hominis primo cogniti; ergo visis aliis hominibus, intellectus nullam speciem acquireret; ergo non posset illos distincte cognoscere, nam ibi non esset conversio

ad cognitionem singularis; cum enim non sint in eadem potentia, nec sint eiusdem ordinis, non possunt id praestare (f. 309, 15-21) *P*

8 **869** in *P, om. S* **871** illa *L*, illam *SP*

9 **876** 216] 214 *S* **876** descendendo *L*, descendo *S* **882** philosophiam *add.* aut dialecticam (IV 3, 8) *L* **884** specificae *add.* vel genericae (Ib.) *L*

8. Escoto señala otro modo en *1 Physicorum, q. 2, a. 2.*[98] Dice ahí que el entendimiento conoce el singular determinándose al acto particular de la fantasía. Pero este modo o coincide con el anterior o si añade alguna novedad es ésta: como el acto de la fantasía actúa sobre el singular, el entendimiento queda determinado a poder conocer ese singular por la especie universal. Pero esto es imposible: la acción de la fantasía no hace al caso y es insuficiente, si el entendimiento mismo no posee un principio suficiente de conocimiento. Ahora bien, la especie universal no es suficiente, sí en cambio la especie singular. Luego.

Otros, por su parte, afirman que el singular se conoce al conocerse el conjunto total de sus accidentes. Pero entonces vuelve el problema de los accidentes: si se conocen en especie universal o singular. Si lo primero, no llegaremos por medio de ella a un conocimiento de este singular. Si lo segundo, entonces tales accidentes singulares se conocen directamente mediante especie propia: y esto es lo que buscábamos.

9. Además, frente a estas reflexiones están los argumentos de siempre.

El primero está tomado de la experiencia: con anterioridad a que alguien sepa hacer esa reflexión descendiendo desde la naturaleza universal a los singulares, sabe ya conocer los singulares mismos; el rústico, por ejemplo, conoce a Pedro y las cosas individuales, discurre sobre ellas e ignora absolutamente si una naturaleza universal puede ser subsistente por sí, ni sabe si existe el acto de la fantasía, sino que conoce de modo inmediato las cosas singulares. Todo el mundo puede tener en sí esa experiencia, si considera cómo conocía los singulares hasta el momento de aprender filosofía.

Segundo argumento: Si en el entendimiento existiese sólo la especie universal de la naturaleza específica como medio de conocimiento, se seguiría que en el entendimiento solamente se da una única especie que representaría al hombre en común. En efecto, producida una, todas las demás estarían de sobra. Luego la especie de hombre se abstraería una única vez mediante el acto de la fantasía que recayera sobre un determinado hombre conocido primero. Por consiguiente, al ver a los otros hombres, el entendimiento no adquiriría especie ninguna. En consecuencia, no podría conocerlos diferenciadamente: allí no se daría vuelta al acto de la fantasía, porque el entendimiento no poseería ninguna especie abstraída de los actos de la fantasía que recayeran sobre esos hombres.

---

98 *o. c.*, f. 8^{v}, col. 2.

ad phantasma, quia intellectus nullam haberet speciem abstractam a phantasmatibus eorum.

3.º arguitur, quia nulla est ratio neque experientia ad denegandam directam intellectus cognitionem singularium, nam vel negatur propter perfectionem vel propter imperfectionem. Si propter perfectionem, multo perfectiores sunt intellectus angeli et divinus, et cognoscunt singularia directe; si propter imperfectionem, multo imperfectiores sunt sensus, et tamen illa cognoscunt. Si dicatur esse propter imperfectionem alterius rationis —nam quia intellectus noster in suo gradu intellectus est imperfectissimus, ideo potest naturas universales cognoscere et non ad singularia descendere—, hoc nihil valet, nam intellectus, quamvis imperfectus, ⌊elevatur⌋ supra perfectionem sensuum, et ideo attingit cognitionem universalium, non tamen est cur careat directa cognitione singularium, nam habere debet quidquid est in potentiis inferioribus.

Et tamen n o t a quod non omnia singularia aequaliter cognoscuntur ab intellectu, sed praecipue cognoscuntur singularia earum rerum quae ab intellectu per proprias species cognoscuntur, et de his praecedentes conclusiones procedunt. Quae autem sint istae res in sequentibus dicemus.[99]

10. Sed c o n t r a hanc sententiam sumitur argumentum ex Aristotele, *3 De Anima, tx. 10*,[100] ubi ait: «Sensitiva igitur parte calidum discernit ac frigidum, quorum quaedam est ratio: caro; alia vero esse ⌊carnis⌋ discernit aut separabili / aut sese habente ad se ipsam perinde *S 216v*
atque se habet cum sese extendit linea flexa.» Ex quo loco colligitur quod singulare cognoscitur ab intellectu actu quasi reflexo. Sed hic locus non urget, quia Aristoteles tantum intendit eumdem esse intellectum qui cognoscit universale et singulare, sicut est eadem linea recta et curva, tamen sicut haec diverso modo se habet, ita intellectus illa cognoscens. Ita exponit Philoponus[101] et insinuat Themistius, in *Paraphrasi, 3 De Anima, cap. 19*, in fine,[102] ut quandocumque Aristoteles ait quod intellectus est universalium, sensus vero singularium, sic interpretandus est, quod sensus cognoscit tantum singularia, intellectus non tantum, sed etiam universalia cognoscit, singularia non omitens.

901 elevatur *L*, eliciatur (!) *S*

10 912-913 carnis *L*, carni *S*

Argumento tercero: No hay razón alguna ni dato de experiencia que lleven a negar al entendimiento un conocimiento directo de los singulares. La razón para negárselo o es su perfección o su imperfección. Si es su perfección, mucho más perfectos son los entendimientos angélicos y el divino, y conocen directamente los singulares. Si es su imperfección, mucho más imperfectos son los sentidos, y sin embargo los conocen. Podría decirse que la suya es una imperfección de otro tipo: por ser nuestro entendimiento imperfectísimo en su grado de entendimiento, puede conocer las naturalezas universales, pero no puede descender a las cosas singulares. Pero esta razón no tiene ningún valor: el entendimiento, por imperfecto que sea, está por encima de la perfección de los sentidos y por eso llega al conocimiento de los universales. Sin embargo, no hay razón para que carezca del conocimiento de los singulares, puesto que ha de poseer cuanto se da en las facultades inferiores.

Pero téngase en cuenta que el entendimiento no conoce por igual todos los singulares, sino que conoce de modo preferente los singulares de aquellas cosas, cuyo conocimiento obtiene mediante especies propias. Y a éstos se aplican válidamente las tesis que preceden. En las páginas siguientes[99] declararemos cuáles son estas cosas.

10. Contra esta opinión surge un argumento tomado de Aristóteles en *3 De Anima, tx. 10.*[100] Éstas son sus palabras: «Mediante la facultad sensitiva, por tanto, discernimos lo caliente y lo frío, cualidades con las que la carne guarda una cierta proporción; por el contrario, la esencia de carne la discernimos mediante otra facultad que o bien está separada o es ella misma al igual que es ella misma la línea quebrada una vez que se la endereza». Y de este texto se deduce que el entendimiento conoce el singular por un acto reflejo, por así decir. Pero este texto no hace fuerza, porque Aristóteles sólo pretende probar que uno mismo es el entendimiento que conoce el universal y el singular, al igual que una misma es la línea recta y la curva, que se comporta de modo diverso, como también el entendimiento cuando conoce a aquéllos. Tal es la interpretación de Filópono[101] y lo deja entrever Temistio, en su *Paraphrasi, 3 De Anima, cap. 19,* al final:[102] Cuando Aristóteles afirma que al entendimiento le son propios los universales y al sentido los singulares, la interpretación debe ser ésta: el sentido conoce sólo los singulares; el entendimiento no sólo, sino que también conoce los universales, sin dejar fuera los singulares.

---

[99] d. 9, q. 4.
[100] III 4: 429 b 14- 18.
[101] *De an.*, III: *o. c.*, f. [90], col. 2.
[102] *o. c.*, pp. 299 sq.

11. Unde ad primam rationem in principio[103] factam respondetur quod intellectum esse potentiam spiritualem abstrahentem a conditionibus materiae, non tollit quin possit cognoscere res materiales cum omnibus conditionibus individualibus, ut in angelis patet. Solum ergo potest inferri quod species, per quam intellectus cognoscit singulare, debet esse spiritualis, cum quo stat quod sit repraesentativa rei singularis, ut ostensum est.[104]

Ad secundam postea[105] dicetur.

Ad tertiam vero dicitur quod abstractio intellectus agentis non ita intelligitur ut sit productio speciei repraesentantis naturam communem abstractam a conditionibus individualibus, quas phantasma repraesentat, quamvis hoc modo soleat exponi, sed est ita intelligendum ut sit productio speciei spiritualis abstrahentis in suo esse a materialitate phantasmatis, ut supra[106] exposuimus.

Et haec de modo cognoscendi singularium.

12. *Quomodo intellectus cognoscat universale.* Sed superest ut explicemus modum quo intellectus cognoscit universale proprie.

Respondetur: Cognoscit proprio conceptu abstrahendo a singularibus. Haec conclusio constat experientia, nam ego considero hominem non considerando Petrum neque Paulum.

Et ratione patet, nam haec est vis intellectus supra sensum, ut proprias rerum quidditates cognoscere possit; quidditates autem universales sunt et communes.

13. *An* universalia et singularia cognoscantur per duas species distinctas.*
/ Ex dictis in hac quaestione resolvuntur nonnullae aliae quaestiones P 358
incidentes:

Prima est, an universale et singulare cognoscantur per duas species distinctas, nam ex dictis[107] habemus singulare cognosci per pro-

12 **941-942** abstrahendo... experientia *iter. S* **942** singularibus *add.* seu non curando de illis (IV 3, 11) *L* **946** communes *add.* DUBIUM I (Ib.) *L*

13 **948** nonnullae *om. PL* **950** Prima est *om. P*

* El texto comprendido entre la p. 122, lín. 948 (*Ex dictis...*) hasta la 264, lín. 2791 (*intellectus*) lo ofrece el Ms. *P* al final de las *Controversiae*, es decir, desde el f. 357 hasta el f. 380v, quedando el f. 381 en blanco, con clara interrupción del texto. La letra es distinta de la empleada hasta ahora. Lleva por título: *Aliqua dubia quae ex dictis resolvuntur*, que en realidad sólo afecta hasta el f. 362 (lín. -6). El resto del texto recoge las *qq. 4-10* de la *d. 9* (ff. 362 [-5] - 380v). En los márgenes indicamos el comienzo de los folios del Ms. *P*, dando, a partir de ahora, en el aparato crítico, las variantes. Como algunos párrafos de este texto se encuentran casi literalmente, aunque dentro de otro contexto, en las *Controversiae* de este Ms. *P*, tomamos de éstas las variantes correspondientes, señalándolas con la sigla *P2*.

11. Por tanto, al primer argumento puesto al principio[103] respondemos que el hecho de que el entendimiento sea una facultad espiritual que abstrae de las condiciones de la materia, no es obstáculo para que pueda conocer las cosas materiales con todas sus condiciones individuales, como es evidente en el caso de los ángeles. Por tanto, la única inferencia posible es que la especie por la que el entendimiento conoce el singular, tiene que ser espiritual. Y esto es compatible con que represente la cosa singular, como queda demostrado.[104]

Al segundo argumento responderemos después.[105]

Respuesta al tercer argumento: La abstracción del entendimiento agente no se ha de entender en el sentido de una producción de la especie representativa de la naturaleza común abstraída de las condiciones individuales representadas por el acto de la fantasía, por más que ésta sea la interpretación más corriente. Se ha de entender en el sentido de una producción de la especie espiritual que hace abstracción en su propio ser de la naturaleza del acto de la fantasía, como hemos dejado expuesto más arriba.[106]

Esto es lo que tenía que decir sobre el modo de conocer los singulares.

12. *¿Cómo conoce el entendimiento el universal?* Nos queda por explicar el modo que el entendimiento tiene de conocer el universal estricto.

Repuesta: Lo conoce con un concepto propio por abstracción de los singulares. Esta conclusión es un dato de experiencia: me fijo en hombre sin fijarme en Pedro ni en Pablo.

El argumento es claro: el entendimiento aventaja al sentido en esa capacidad que tiene de poder conocer las esencias propias de las cosas. Ahora bien, las esencias son universales y comunes.

13. *Los universales y los singulares ¿se conocen mediante dos especies distintas?* De la investigación anterior en este punto deriva la solución a algunas otras cuestiones incidentales.

La primera es si el universal y el singular se conocen mediante especies distintas. Por la investigación anterior[107] nos encontramos con que el singular se conoce mediante una especie propia que representa las condiciones individuantes de la cosa, pero el universal se conoce por una especie que representa la naturaleza sin las condiciones individuantes, según opinión unánime.

---

[103] Cfr. supra, lin. 704 sqq.
[104] Cfr. supra (2ª con.), lin. 765 sqq.
[105] Cfr. infra, lin. 1027 sqq.
[106] d. 9, q. 2 (3.ª concl.), lin. 581 sqq.
[107] Cfr. supra (1ª et 2.ª concl.), lin. 731 sqq.

priam / speciem repraesentantem conditiones individuantes rei; sed S 217
unierale cognoscitur per speciem repraesentantem naturam sine condiioibus individuantibus, secundum omnium sententiam; ergo. Nihilominus tamen probabilius apparet quod cum primo intellectus cognoscit universale, id ⌊facit⌋ per speciem repraesentantem rem singularem.

Probatur, {nam supposito phantasmate Petri, v. g., intellectus agens facit speciem Petri ut sic ⌈in intellectu possibili⌉, nam habet virtutem ad illam efficiendam et est naturale ⌈ac universale⌉ agens non impeditum;} ergo non efficit speciem universalis abstracti, scilicet hominis ut sic.

Probatur haec ultima consequentia:

1.º Quia illa species Petri non potest repraesentare hunc hominem quin repraesentet hominem; ergo per illam potest homo cognosci; ergo superflua est alia species.

2.º Nam si efficit intellectus agens duas species: aliam repraesentantem hominem, aliam Petrum, etiam efficiet alias duas distinctas: aliam hominis et aliam animalis et omnium generum superiorum, nam tanta et maior est distinctio generis et speciei quanta ⌊speciei⌋ et individui.

Consequens tamen falsum est, nam multiplicantur species sine necessitate, nam {cum ⌈in⌉ inferiori omnia superiora contineantur, species repraesentans inferius est sufficiens principium cognoscendi omnia praedicata superiora.

Item, quia si ⌊distinctorum⌋ praedicatorum species distinctae producerentur, posset facillime res distincte cognosci quantum ad omnia praedicata sua.

952 217] 215 *S* **954** secundum... sententiam *SP*, *om. L* **956** facit *P*, facere *S* **957** v. g. *SPL*, ut sic *P2* **958** in... possibili *PL*, *om. P2* **959** ac universale *PL*, *om. SP2* **960** ergo *praem.* rursus (!) *S* **961** ut sic *SPP2*, *om. L* **963** illa *om. PL* **964-965** cognosci *SL*, cognoscere *P* **966** aliam *add.* repraesentantem *P* **967** efficiet *S*, efficit *P* **968** et aliam *S*, aliam *P* **969** speciei *P*, Petri *S* **969-970** individui *add. i. margine a. m.* Hoc consequens tamquam verum et sibi magis probabile tenet Fonseca, 1 Metaphysicae, q. 3, c. 2, sect. 8, ad obiectionem [t. 1, col. 199 F] *S* **971** tamen *S*, autem *PL* **971** nam *S*, quia *P* **972** necessitate *add.* cuius ratio a priori est *L* **972** nam *S*, enim *PP2* **972** in *PP2L*, *om. S* **975** Item *SP*, Praeterea *P2* **975** distinctorum *PP2*, distinctionum *S*, *om. L* **977** sua *SP*, *om. P2*

Luego. Pero lo que, no obstante, parece más probable es que cuando el entendimiento conoce por vez primera el universal, lo hace mediante una especie que representa la cosa singular.

Prueba: supuesto, por ejemplo, el acto de la fantasía que representa a Pedro, el entendimiento agente produce en el entendimiento posible la especie de Pedro en cuanto tal. En efecto, posee virtualidad para producirla y además es un sujeto natural activo y de alcance universal, sin trabas. No produce, por tanto, una especie universal de lo que abstrae, esto es, del hombre en cuanto tal.

Prueba de esta última consecuencia:

Primeramente, esa especie de Pedro no puede representar a este hombre si representar a hombre; se puede, pues, mediante ella conocer a hombre. Luego la otra especie es superflua.

En segundo lugar, si el entendimiento agente produce dos especies: una que representa a hombre y otra a Pedro, también producirá otras dos especies distintas: una de hombre y otra de animal y de todos los géneros superiores. En efecto, tan grande, y aun mayor, diferencia se da entre género y especie cuanta se da entre especie e individuo.

El consecuente, sin embargo, es falso: se multiplican innecesariamente especies, puesto que al estar ya contenidos todos los grados superiores en el inferior, la especie que representa el inferior es principio suficiente de conocimiento de todos los predicados superiores.

Asimismo , si se produjeran especies diferenciadas para cada uno de los predicados diferenciados, se podría conocer diferenciadamente la cosa con suma facilidad, por lo que toca a todos sus predicados.

Consequens autem est falsum, nam igno/ramus quam *P 358v* plura genera et differentias eorum.

I t e m, si quis vidisset albedinem et nullum alium colorem, non discerneret inter ⌊conceptum albedinis et colorem⌋, quia nesciret ⌊differentiam⌋ quam albedo habet cum aliis coloribus; unde etiam ignoraret an albedo et color aliquo modo distinguantur; ⌊ergo⌋ signum est non fuisse productas duas species: aliam albedinis et aliam coloris, nam si essent productae, possint cognosci ut diversa ea quae ab illis repraesentantur.

T a n d e m, si intellectus ⌈agens⌉ plures species semper efficeret ⌊in possibilem⌋, semper deberet possibilis intellectus elicere plures actus simul, quia non est ratio cur potius hac quam illa specie utatur.

Consequens autem est falsum et contra experientiam; ergo intellectus agens / in principio tantum producit speciem rei sin- *S 217v* gularis et per illam cognoscit intellectus possibilis tam singulare ipsum quam universalia in illo contenta.

Modus autem cognoscendi universalis hic esse videtur: Quia intellectus, cognoscens singulare per propriam speciem, diversa singularia, etiam eiusdem speciei, per diversas species intelligit, nam fuerunt abstractae a diversis phantasmatibus; istae autem species diversorum singularium partim in repraesentatione conveniunt, ⌊dum⌋ eadem praedicata communia repraesentent; partim differunt, quia re-

978 Consequens autem *S*, quod *P2* **978** autem *S*, tamen *PL* **978** nam ignoramus *SP*, cum ignoremus *P2* **978** quam *SP*, *om. P2* **979** eorum *S*, etc. *P*, *om. P2* **981** conceptum... colorem *P*, albedinem et colorem conceptum *S* **982** differentiam *PL*, convenientiam *S* **983** ergo *PL*, et *S* **987** agens *PP2L*, *om. S*, *add.* quoties occurrit individuum omnium eius graduum *L* **987** semper *SPL*, simul *P2* **988** in possibilem *L*, impossibilem *P*, impossibiles *S* **988** in... deberet *SP*, *om. P2* **988** intellectus *SP*, *om. P2* **988** elicere *S*, efficere *P*, eliceret *LP2* **991** falsum et *SP*, *om. P2* **993** et per illam *SP*, per quam *P2* **993** intellectus possibilis *SP*, *om. P2* **993** ipsum *SP*, *om. P2* **995** Modus... videtur *SP*, *om. P2* **995** quia *S*, quod *P*, enim *P2*, namque *L* **996** cognoscens... speciem *SPP2*, *om. L* **997** speciei *SP2*, rationis *PL*, *add.* sive simul sive succesive (hoc enim parum ad rem interest) (IV 3, 13) *L* **998-999** diversorum singularium *SP*, eiusmodi *L*, *om. P2* **999** dum *P*, ut *S* **999-1001** dum... repraesentant *SPL*, in ordine ad praedicata communia *P2*, *om. V* **1000-1001** quia... contracta *SP*, secundum diversam actionem *P2*

Ahora bien, el consecuente es falso: desconocemos la mayor parte de sus géneros y diferencias.

Asimismo, si alguien hubiese visto sólo la blancura y ningún otro color, no distinguiría entre el concepto de blancura y color, porque desconocería la diferencia que existe entre blancura y los otros colores. Tampoco sabría, por tanto, si hay alguna diferencia entre la blancura y color; señal de que no se han producido dos especies: una de blancura y otra de color. De haberse producido, podrían conocerse como diversas las cosas por ellas representadas.

Finalmente, si el entendimiento agente produjese siempre varias especies en el posible, siempre debería el entendimiento posible producir al mismo tiempo varios actos, porque no hay razón para que eche mano más bien de esta especie que de aquélla.

Ahora bien, el consecuente es falso y contrario a la experiencia. Luego el entendimiento agente produce desde un principio sólo la especie de la cosa singular y mediante ella el entendimiento posible conoce tanto el singular mismo como los universales contenidos en él.

Y tal parece ser el modo de conocer los universales: El entendimiento, al conocer el singular por su especie propia, intelige los diversos singulares, incluso de una misma especie, mediante especies diversas, puesto que éstas fueron abstraídas de diversos actos de la fantasía. Ahora bien, tales especies de singulares diversos parcialmente coinciden en la representación, al representar unos mismos predicados comunes; y parcialmente difieren, puesto que los representan contraídos de manera diversa. Por consiguiente, el entendimiento tiene capacidad para considerar los individuos, en cuanto tales, y también para considerar lo que parece ser común a esos individuos.

praesentant illa diversimode contracta; intellectus ergo habet virtutem ad consideranda individua ipsa, ut talia sunt, et ad considerandum etiam id quod videtur ⌊illis individuis⌋ esse commune; et hoc est considerare universale; et eodem modo cognoscit genera per convenientiam specierum; et sic de aliis superioribus.

14. *An postquam factum est universale remaneat in intellectu aliqua species universalis.* Sed advertendum ⌈est⌉ quod in responsione tantum diximus quod ad primam conceptionem rei universalis non est necessaria species repraesentans universaliter et abstracte, tamen facta prima conceptione rei universalis, dubium esse potest an ex vi illius cognitionis maneat in intellectu species repraesentans ipsum universale ⌊abstracte et⌋ universaliter, et eo modo quo fuit cognitum. Quod dubium problema esse potest. Utrumque probabile est, nam ex una parte videtur nullam esse necessitatem ponendi talem speciem, cum species cuiuscumque / singularis sufficiat; ex alia autem parte, *P 359*
potest assignari utilitas et necessitas, nempe ut intellectus possit facile et prompte, absque dependentia a re singulari, propriam eius quidditatem, genus et differentiam concipere.

Unde ⌊experientia⌋ videtur docere quod {postquam intellectus formavit conceptum rei universalis, postea facile concipit illud absque memoria alicuius singularis; ergo signum est mansisse in intellectu talem speciem.}

Confirmatur, quia similiter supra[108] diximus de imaginativa, quod licet in prima fictione rerum simplicium non utatur unica

1001 contracta] contracta *S* **1001-1002** habet... consideranda *SP*, considerat *P2* **1002-1003** ad...etiam *SP*, postea *P2* **1003** videtur... commune *S*, commune illis per species repraesentatur *L* **1003** illis individuis *P*, illius individuis *S* **1003** individuis *SP*, *om. P2L* **1004** universale *SP2*, universalia *PL* **1005** et sic... superioribus *SP2*, etc. *P*, *om. L*

14 **1007** advertendum *S*, notandum *PL* **1007** est *PL*, *om. S* **1007** responsione *S*, conclusione *PL* **1012** abstracte et *PL S*, *om. S* **1013** potest *add. i. margine a. m.* Vide dicta in Logica, P. Mart [?], d.1, De Genere, q. 4, in fine, et allegat Fonsecam, 1 Metaphysicae, c. 2, q. 3, sect. 8 [*o. c.*, t. 1, col. 205 E sq.] tenentem affirmativam partem *S* **1013** est *om. P* **1014** nullam *S*, non *P* **1015** sufficiat *add.* ut sufficere potuit pro prima conceptione (Ib.) *L* **1015** parte *add.* quae probabilior apparet (Ib) *L* **1017** a re singulari *S*, singularis *PL* **1017** eius *om. P* **1019** experientia *PL*, expresse [!] *S* **1020** facile *SP2*, multo facilius *PL* **1021** mansisse *SP2*, relictam esse *PL* **1022** talem *SP2*, illius *P*, ipsius *L* **1024** fictione *S*, compositione *PL*

Y esto es considerar el universal. De la misma manera conoce también los géneros por lo que las especies tienen de coincidencia. Y lo mismo ocurre con otros grados superiores.

14. *Producido el universal, ¿permanece en el entendimiento alguna especie universal?* Nótese que en la respuesta sólo hemos dicho que para la primera concepción del objeto universal no es necesaria una especie que represente de modo universal y abstracto; pero producida la primera concepción del objeto universal, puede surgir una duda: en virtud de ese conocimiento, ¿permanece en el entendimiento la especie que representa al universal mismo de modo abstracto y universal y en la misma forma en que fue conocido? Duda ésta que puede convertirse en problema. Ambos extremos son probables: por una parte parece que no hay necesidad alguna de poner tal especie, puesto que basta la especie de cada singular; pero por otra parte puede señalarse una utilidad y necesidad: la de que el entendimiento pueda concebir con facilidad y prontitud, sin depender de la cosa singular, la esencia propia de ésta, su género y diferencia.

La experiencia, pues, parece enseñar que una vez que el entendimiento ha formado el concepto de la cosa universal, lo concibe luego fácilmente sin acordarse de singular alguno. Señal de que ha quedado en el entendimiento tal especie.

Una razón confirmativa es la paridad con lo que dijimos antes[108] de la imaginativa: aunque en su primer acto aprehensivo de objetos simples no utilice la especie única del objeto compuesto, luego, sin embargo, permanece en ella. Luego lo propio ocurrirá en el entendimiento.

---

[108] d. 6, q. 2, n. 14, lin. 278 sqq.

specie rei compositae, tamen postea manet in illa; ergo simile erit in intellectu.

15. *An prius cognoscatur universale quam singulare.* S e c u n d a q u a e s t i o ⌜incidens⌝ quae ⌜ex dictis⌝ resolvitur est, quid prius cognoscatur ab intellectu, an universale an singulare. Nam D. Thomas,[109] et qui eum in superiori opinione[110] sequuntur, consequenter aiunt prius formari conceptum universalis. Idem tenet Richardus, *in 2, d. 24* <*a.*> *3*,[111] licet alias[112] teneat singulare cognosci / directe. Et Scotus, *in* *S 218*
1, d. 3, q. 2,[113] ait speciem atomam prius cognosci quam singulare, licet *in 4, d.* ⌞*45*⌟, *q. 3*,[114] <asserat> dari propriam speciem intelligibilem singularis materialis sensati. Tamen Durandus, *in 2, d. 3, q. 7*,[115] et Gregorius, *in 1, d. 3, q. 3, a.* <2>,[116] aiunt prius concipi singulare quam universale ab intellectu.

Et hoc est mihi probabilius. ⌜Quod patet ex dictis⌝, nam {intellectus potest directe cognoscere singulare et prima species quae intellectui imprimitur est rei singularis; ergo quod ⌞prius⌟ concipitur est ipsum singulare. Patet consequentia, quia potentia in ⌞prius⌟ concipit, cuius speciem ⌞prius⌟ recipit —nam cur non?—, ut inductione et ratione constat, nam tunc est potentia sufficienter constituta in actu primo ad cognoscendum id quod repraesentatur per speciem; ergo, etc.

2.º a r g u i t u r, nam eo ipso quod sensus cognoscit singulare, potest facile intellectus illud cognoscere; universalia ⌜autem⌝ non ita facile, nam prius requiritur cognitio singularium / et convenientiae eo- *P 359v*
rum, ut ab illis abstrahatur natura communis; ergo prius concipitur singulare quam universale.

15 **1027** an prius... singulare *S*, Quid prius cognoscatur ab intellectu, an universale, an singulare *praem.* Dubium 2^{m} (II *L*) *PL* **1028** incidens *PL*, *om. S* **1028** ex dictis *PL*, *om. S* **1032** a. *S*, q. *SPL* **1032** 218] 216 *S* **1033** atomam] athomam *SP*, infimam *L* **1034** 45 *PL*, 5 *S* **1034** asserat] asserens *S*, dicat *P*, nobiscum sentiat *L* **1035** Tamen *S*, vero *PL* **1036** 2] 1 *SPL* **1036** aiunt *S*, dicunt *P* **1037** intellectu *add. i. marg. a. m.* ita Fonseca, 1 Metaphysicae, c. 2, q. 3, sect. 2-7 [*o. c.*, t. 1, col. 174-199] *S* **1038** Quod... dictis *P*, *om. S* **1039-1040** intellectui *SP*, ei *P2* **1040** prius *PL*, primos *P2* **1041** Patet consequentia *SL*, *om. P2* **1041** quia *SL*, enim *P2* **1041** prius *PL*, primus *P2* **1042** prius *SP*, 1º *P2* **1042** nam cur non *om. P* **1042-1043** nam... constat *om. P2* **1045** arguitur, nam *SP*, *om. P2* **1046** facile *S*, facillime *PP2* **1046** autem *P2*, vero *P*, *om. S* **1047-1048** eorum *SP2*, illorum *PL* **1049** singulare... universale *SP2L*, universale quam singulare *P*

15. *¿Se conoce antes el universal que el singular?* Una segunda cuestión incidente, a resolver desde la base de la investigación anterior, es cuál sea lo primero que el entendimiento conoce, si el universal o el singular. Santo Tomás[109] y los que le siguen en la opinión[110] anterior afirman coherentemente que primero se forma el concepto del universal. Lo mismo sostiene Ricardo en *2, d. 24, a. 3*,[111] aunque otras veces[112] sostenga que es el singular lo que directamente se conoce. Escoto en *1, d. 3, q. 2*[113] afirma que la especie *átoma* se conoce antes que el singular, aunque en *4, d. 5, q. 3*[114] sostenga que se da una especie inteligible propia del singular material sensado. Durando, sin embargo, en *2, d. 3, q. 7*,[115] y Gregorio en *1, d. 3, q. 3, a. 2*,[116] afirman que el entendimiento concibe antes el singular que el universal.

Y esto es lo que me parece a mí más probable. Y es evidente por la investigación anterior: El entendimiento puede conocer directamente el singular, y la primera especie que se le imprime al entendimiento es la de la cosa singular. Luego lo primero que se conoce es el singular mismo. La consecuencia es evidente: La facultad concibe primero aquello cuya especie recibe primero —¿y por qué no?— Es claro por inducción y por razón: la facultad está entonces suficientemente conformada en acto primero para conocer lo que le viene representado por la especie.

Segundo argumento: en el momento mismo en que el sentido conoce un singular, puede fácilmente conocerlo el entendimiento; pero no tan fácilmente el universal, porque se requiere previamente conocer diversos singulares y aquello en que convienen, para abstraer de ellos la naturaleza común. Luego antes se concibe el singular que el universal.

---

[109] Cfr. *Summa theologica* 1 p., q. 85, aa. 1.3; q. 86, a. 1; 1.2 p., q. 26, a. 6; *De ver.* a. 6, etc.

[110] Cfr. supra (3.ª concl.), lin. 287 sqq.

[111] Mediavilla: q. 4.

[112] *Ib.*

[113] nn. 21-28: *o. c.*, t. 9, pp. 47-64, (*Hic non videtur intendere Scotus disensionem, an singulare possit sub propria ratione cognosci. Et ideo dicit:* «Hoc supposito quod singulare non possit intelligi sub propria ratione, de quo alias...) [Cfr. *Met.* VII, q. 15: *o. c.*, t. 7, pp. 434-441] *Ib.*, p. 48).

[114] n. 17: *o. c.*, t. 20, pp. 348 sq. Cfr. *Met.* VII, q. 15: *o. c.*, t. 7, pp. 434-441.

[115] *o. c.*, ff. 140 sqq.

[116] Gregorius de Arimino: *o. c.*, ff. 47 sqq.

Et confirmatur. Nam homines inscii, qui numquam viderunt nisi unum solem, numquam formant conceptum solis in communi, sed tantum concipiunt quem vident, ut unusquisque in se ipso experiri potest antequam hac abstractione conciperet; ergo format prius conceptum huius solis quam solis in communi:} ille autem conceptus intellectus est. Ridiculum autem est dicere quod rustici homines numquam intellectu ⌊solem conciperent⌋, nam circa illum proprie formant <conceptum>.

3.º arguitur, {nam cognitio nostra a sensu incipit; ergo quod facile sensu percipitur, facilius etiam concipitur intellectu, si ⌈id⌉ non repugnat; sed etc.; ergo. Ratio est Aristotelis, *1 Posteriorum, cap. 2*,[117] ubi ait notiora nobis esse quae sunt sensui proximiora; haec vero sunt singularia,} ubi de singularibus in rigore loquitur, ut ibi exposuimus.

Est tamen hic notandum haec contradicere his quae diximus *1 Physicorum*,{nempe universaliora esse prius cognoscibilia minus universalibus.} Ibi enim comparavimus universalia inter se; hic autem ad singularia; unde si singularia ipsa etiam inter se comparemus, illa singularia, quae magis communia sunt ad hoc ens, etc., facilius cognoscibilia sunt, ut dictum est ibi.

Contra hanc resolutionem nulla manent argumenta quae difficultatem habeant. /

1050 Et *om. PP2* **1050** Nam *S*, quia *P*, *om. P2* **1050** inscii *SP2*, ignorantes *P*, rudes *L* **1051** numquam *SP*, non *P2* **1052** quem *SP*, quod *P2* **1052** ut *SL*, et *P* **1052-1053** ut... conciperet *om. P2* **1053** conciperet *S*, cognosceret *P*, noverit *L* **1054** conceptum *S*, conceptus *P2L* **1055** autem *S*, enim *P* **1056** solem conciperent *P*, solent concipere *S* **1057** proprie *om. PL* **1057** formant conceptum *S*, ratiocinantur *P* **1059** si id... repugnat *om. P2* **1059** id *PL*, *om. S* **1060** repugnat *S*, repugnet *PL* **1060** sed... ergo *SL*, *om. P2* **1060** Ratio *praem.* quae *P2L* **1060** cap. 2 *SPL*, *supra P2* **1060-1062** ubi... exposuimus *SPL*, *om. P2* **1063-1064** Est... nempe *SP*, sed dices *P2* **1064** prius cognoscibilia *SP2*, priora cognitione *PL* **1065** autem *S*, vero *PL*, *add.* universalium *L*, *add.* comparamus illa *P* **1067** ad... etc. *om. PL* **1067-1068** cognoscibilia sunt *S*, cognoscentur *PL* **1068** ut... ibi *S*, ut ibidem diximus *P* **1068** ibi *add.* dici etiam potest, cum Aristoteles scribit universaliora esse cognitione priora, intellegi ordine doctrinae, quoniam in qualibet scientia praemittuntur quae communia sunt, ne postea inepta fiat repetitio dictorum; non tamen intelligitur absolute particularia non posse, quantum est de se, prius cognosci (IV 3, 16) *L* **1069** resolutionem *SL*, vero solutionem *P*

Razón confirmativa: las personas rudas que nunca han visto sino un único sol, nunca forman un concepto del sol en común, sino que conciben solamente el que ven, como cada cual puede experimentar en sí mismo antes de concebir tales abstracciones. Luego antes forma el concepto de este sol que el del sol en común. Pues bien, ese concepto lo es del entendimiento. Ridículo sería, por lo demás, decir que las personas rudas no conciben nunca el sol con el entendimiento: sin duda se forman de él un concepto propio.

Tercer argumento: Nuestro conocimiento arranca del sentido. Luego lo que el sentido conoce más fácilmente, también el entendimiento lo conoce más fácilmente, si no hay en ello contradicción. Ahora bien, etc. El argumento es de Aristóteles en *1 Posteriorum, cap. 2*,[117] donde dice que nos es más conocido lo que es más próximo al sentido. Ahora bien, tal es el caso de los singulares; y de los singulares en sentido estricto está hablando, como expusimos en su lugar.

Obsérvese, sin embargo, que esta doctrina no está en contradicción con la que expusimos en *1 Physicorum*: que lo más universal se conoce primero que lo menos universal. Allí comparábamos los universales entre sí; aquí, en cambio, los comparamos con los singulares. Por tanto, si comparásemos también los singulares mismos entre sí, aquellos singulares que son más comunes, como este ente, etc., se conocen con más facilidad, como quedó explicado allí.

No queda argumento ninguno que ofrezca dificultad contra esta solución.

---

[117] 72 a 1-5.

16. *An intellectus tantum cognoscat universalia, an etiam sensus.* S 218v
Tertia quaestio quae resolvitur ex dictis est, an cognitio universalis sit propria intellectus an etiam sensibus ⌊conveniat⌋.

Dicendum enim ⌈est⌉ tantum convenire intellectui, nam sensus non cognoscunt res, nisi prout per species repraesentantur.

Item, tantum cognoscunt secundum exteriora accidentia, non vero penetrant rei quidditatem; cognoscere autem universalia est cognoscere quidditates rerum.

Item, quia illa ⌊cognitio⌋ universalis est nimis immaterialis, cum abstrahat ab omnibus conditionibus materiae, neque fit sine aliquo discursu et ratiocinatione.

Sed contra:

1.º Nam obiecta sensuum sunt universalia; sed unaquaeque potentia cognoscit obiectum suum; ergo. /

2.º Visus a longe videns hominem et non ⌊discernens⌋ determi- P 360
nate esse hunc vel illum, tantum videt esse aliquem hominem; sed aliquis homo est universale; ⌈ergo⌉.

3.º Quia in sensu potest esse abstractio formalis. Videt enim visus in pomo colorem abstrahendo illum a sapore et odore; ergo etiam potest esse abstractio universalis.

Ad primum respondetur ex D. Thoma, *1.2, q. 29, a. 6*, quod obiectum sensus est universale non secundae ⌊intentionis⌋, sed primae, id est, natura ⌈communis⌉ in multis inventa; ⌈huiusmodi autem universale non attingitur a sensu⌉ in sua universalitate, sed attingitur particulariter contractum, ut obiectum visus est lucidum, quia quidquid videtur debet habere lucem, tamen in exercitio numquam videtur co-

16 **1071** An *praem.* Dubium 3ᵐ (III *L*) *PL* **1071** An... sensus *S*, An cognitio universalium possit sensui competere *P* **1072-1073** universalis *S*, universalium *P* **1073** conveniat *P*, comparetur *S*, *add.* Dubium hoc similiter resolvitur ex dictis negative iuxta communem doctrinam Aristotelis, 1 Phy., text. 49, et alibi non raro, D. Thomae 1 p., q. 12, art. 4, et aliorum (IV 3, 17) *L* **1074** est *PL om. S* **1077** autem *S*, vero *P* **1079** cognitio *PL*, conditio *S* **1080** neque *S*, nec *P* **1083** Nam *S*, qui *P* **1083** universalia *add.* verbi gratia, color absolute, non hic, aut ille primario (Ib.) *L* **1085** discernens *P*, dicernens *S* **1086** esse *add.* hominem *P* **1086** sed *S*, autem *PL* **1087** universale *S*, universalis *P*, communis quippiam... quam hic homo *L* **1087** ergo *PL*, *om. S* **1088** formalis *SP*, *om. L* **1091** q. 29, a. 6 *SL*, *om. P* **1092** intentionis *L*, intentionaliter *SP* **1093** communis *SP*, *om. S* **1093** in *SL*, *om. P* **1093** multis *add.* individuis *PL* **1093-1094** huiusmodi... sensu *PL*, *om. S*

16. *¿Sólo el entendimiento conoce los universales o también los sentidos?* La tercera cuestión, que viene ya resuelta por la investigación anterior, es si el conocimiento del universal es privativo del entendimiento o compete también a los sentidos.

Y hay que decir que sólo compete al entendimiento: Los sentidos no conocen las cosas sino en cuanto representadas por las especies.

Asimismo, sólo conocen lo tocante a los accidentes externos, pero no penetran en la quiddidad de la cosa; ahora bien, conocer los universales es conocer las quiddidades de las cosas.

Asimismo, tal conocimiento del universal es demasiado inmaterial, al abstraer de todas las condiciones de la materia; y no se efectúa además sin algún tipo de discurso racional.

Objeciones:

En primer lugar, los objetos de los sentidos son universales. Ahora bien, cada facultad conoce su objeto. Luego.

En segundo lugar, cuando la vista ve de lejos un hombre sin distinguir si es concretamente éste o aquél, ve solamente que hay algún hombre. Ahora bien, algún hombre es un universal. Luego.

En tercer lugar, en el sentido puede darse abstracción formal. En efecto, la vista ve en la manzana el color abstrayéndolo del sabor y del olor. Luego también puede darse en el sentido la abstracción universal.[118]

Respuesta a la primera objeción, tomada de Santo Tomás en *1.2., q. 29, a. 6:* El objeto del sentido es el universal no de segunda intención sino de primera, es decir, es la naturaleza común que se encuentra en muchos; pero este universal lo alcanza el sentido no en su universalidad, sino contraído ya al caso concreto. Un ejemplo: el objeto de la vista es lo luminoso, porque todo lo que se ve, debe estar iluminado; pero en el ejercicio efectivo no se ve el color en común, sino este o aquel color. Por tanto, la contracción concreta del objeto sensible es, por así decir, la condición necesaria para que el objeto pueda ser sentido; mas la naturaleza común es, por así decir, la razón formal del objeto sensible.

---

[118] de abstractione formali et universali, Cfr. infra, lin. 1126 sqq.

lor in communi, sed hic vel ille color, unde contractio obiecti sensibilis est quasi necessaria conditio, ut obiectum sentiri possit; natura vero communis est quasi ratio ⌜formalis⌝ ⌞obiecti sensibilis⌟. Et ideo Aristoteles, 2 *Posteriorum*,[119] ait quod sensus est universalis, ⌜sentire vero, singularis⌝.

Ad s e c u n d u m respondetur quod tunc visus videt rem singularem et determinatam, nempe hanc rem coloratam, etc.; illa autem dubitatio et discretio ⌜an sit Petrus⌝ est in intellectu.

Ad t e r t i u m respondetur quod in sensu non est proprie abstractio formalis proveniens a virtute potentiae, sed est quidam modus abstractionis qui provenit ex limitatione potentiae. Visus enim videt unum, non viso alio, quia illud non imprimit speciem sui in visu. Unde in hoc sensu, concesso antecedenti, negatur consequentia, nam abstractio universalis est ex virtute et immaterialitate potentiae; ille autem modus abstractionis formalis non ita.

17. *Quid sit abstractio intellectus et quomodo fiat.* Q u a r t a q u a e s t i o quae ex praedictis resolvitur est, quid sit abstractio intellectus et quomodo fiat. Constat enim ex dictis[120] quod abstractio potest referri vel ad speciem / ipsam, vel ad naturam repraesentatam in specie. Si *P 360v*
referatur ad speciem, est operatio / intellectus agentis, qui dicitur *S 219*
abstrahere species suas a phantasmatibus, propter rationem supra[121] dictam. Si vero referatur ad naturam repreaesentatam, communiter etiam asseritur huiusmodi abstractionem etiam esse operationem intellectus agentis, quae fit per deductionem speciei repraesentantis nudam universalis naturam.

Sed ex dictis[122] constat intellectum agentem non producere talem speciem; unde talis abstractio est operatio possibilis, quae naturam

1097 unde *add.* talis determinatio seu (IV 3, 18) *L* **1099** formalis (Ib.) *PL*, *om. S* **1099** obiecti sensibilis *PL*, sentiendi *S* **1100-1101** sentire... singularis *PL*, *om. S* **1103** coloratam *add.* vel figuratam quiescentem, vel motam *PL* **1104** et discretio *om. PL* **1104** an... Petrus *PL*, *om. S* **1106** a *S*, ex *PL* **1108** viso alio *S*, videndo aliud *P* **1108** illud *add.* aliud *P* **1111** formalis *SP*, *om. L*

17 **1112** Quid *praem.* 4^{m} [IV *L*] Dubium *PL* **1113** praedictis *S*, dictis *P* **1115** repraesentatam *SPL*, repraesentantem *V* **1116** 219] 217 *S* **1118** dictam *add.* quaestione praecedenti *P* **1119** etiam *SL*, *om. P* **1119** operationem *S*, virtute *PL* **1120** deductionem *S*, productionem, *P* **1120** nudam *add.* per [!] *LV*

Y por eso dice Aristóteles en *2 Posteriorum*[119] que al sentido le atañe lo universal, pero al sentir le atañe lo singular.

Respuesta a la segunda objeción: En tal caso la vista está viendo una cosa singular y determinada, a saber, esta cosa coloreada, etc. Y esa duda o deliberación sobre si es Pedro, es asunto del entendimiento.

Respuesta a la tercera objeción: En el sentido no se da una abstracción formal propiamente dicha que provenga de la eficacia de la facultad, sino un cierto modo de abstracción que proviene de la limitación de la facultad. La vista, en efecto, ve una sola cosa, sin ver la otra, porque esta otra cosa no imprime en la vista la especie de sí misma. Por tanto, entendido así, se concede el antecedente y se niega la consecuencia: la abstracción universal proviene de la virtualidad e inmaterialidad de la facultad, no así ese modo de abstracción formal.

17. *¿Qué es y cómo se verifica la abstracción del entendimiento?* La cuarta cuestión que viene ya resuelta por la investigación anterior, es qué es y cómo se verifica la abstracción del entendimiento. Por la exposición anterior[120] sabemos que la abstracción puede referirse a la especie misma o a la naturaleza representada en la especie. Si se refiere a la especie, es una actividad del entendimiento agente, del que se dice que abstrae de los actos de la fantasía sus especies, por la razón arriba indicada.[121] Pero si se refiere a la naturaleza representada, se reconoce también generalmente que tal abstracción es asimismo una actividad del entendimiento agente, y se lleva a cabo al producirse la especie que representa la nuda naturaleza del universal.

Pero ya sabemos por la investigación anterior[122] que el entendimiento agente no produce tal especie. Por tanto, tal abstracción es una actividad del entendimiento posible, con la que considera la naturaleza universal sin las condiciones individuantes.

---

[119] 90 a 28 sqq.
[120] d. 9, q. 2 (3.ª concl.), lin. 851 sqq.
[121] d. 9, q. 2 (3.ª concl.), lin. 663-682.
[122] *Ib.*

universalem considerat absque conditionibus individuantibus. Tunc enim per actum illum repraesentatur natura ut universalis et abstracta.

18. *Distinctio inter abstractionem formalem et universalem.* Sed nota quod haec abstractio alia solet dici universalis abstractio, alia formalis.

Formalis est illa ⌊qua⌋ uniuscuiusque rei propria ratio concipitur, prescindendo illam ab omnibus adiunctis, quomodo in scientiis abstrahimus essentiam a proprietatibus, genus a differentia, etc., ut uniuscuiusque rei essentiam consideremus, et haec formalis abstractio distinctionem aliquam supponit inter rem abstractam et illam a qua abstrahitur; unde non proprie causat illam, sed concipit.

Abstractio vero universalis est propria abstractio superioris ut sic ab inferioribus. Dico «Ut sic», nam superius potest abstrahi praecisive, considerando illud secundum ea tantum quae ex propriis actualiter habet, excludendo omnino inferiora. Et haec etiam est abstractio formalis, quia per illam non consideratur res ut universalis est, sed praecisive secundum propriam formalitatem.

Alio tamen modo abstrahitur superius, ita ut in potentia et in confuso claudat inferiora. Et haec proprie dici solet abstractio confusa et universalis, quia in illa concipitur res ut universalis et communis.

Praeter has autem abstractiones nulla alia in intellectu reperitur, ut experientia docet.

Et istae fuerunt necessariae et sufficientes ad res perfecte cognoscendas, nam abstractio universalis fuit necessaria ad sumenda obiecta scientiarum ⌈perpetua⌉; formalis etiam fuit necessaria ad perfecte comprehendendum obiectum, distinguendo omnia quae illi conveniunt. Unde hae duae abstractiones se invicem iuvant et sibi deserviunt; utraque autem illarum ex virtute et immaterialitate intellectus provenit, nam quia intellectus immaterialis est, ideo non subicitur materialitati ⌈obiecti⌉, sed vincit illam et quantum fieri potest spiritualisat illud.

18 **1126** nota *S*, est notandum *P* **1128** qua *P*, quae *S* **1130** a *S*, ad *P* **1131** consideremus *S*, investigemus *PL* **1132** a *S*, ab *P* **1133** abstrahitur *add.* vel sine quibus consideratur (IV 3, 20) *L* **1134** superioris *om. PL* **1135** potest *SL, om. P* **1136** considerando *SL*, quando consideratur *P* **1137** excludendo *S*, secludendo *P* **1137** omnino *om. P* **1140** tamen *S*, etiam *P*, ergo *L* **1140-1141** et in confuso *om. PL* **1141** proprie *om. PL* **1141** confusa et *om. PL* **1142** illa *S*, ea *PL* **1143** autem *S*, etiam *P*, vero *L* **1147** perpetua *PL, om. S* **1149** hae *SL*, istae *P* **1152** obiecti *PL. om. S*

Es entonces cuando mediante ese acto queda representada la naturaleza en cuanto universal y abstracta.

18. *Diferencia entre abstracción formal y universal*. Pero téngase en cuenta que en este punto suele hablarse de una doble abstracción: una universal y otra formal.

La formal es aquella con la que se concibe la esencia propia de cada cosa, separándola de todas sus circunstancias; al modo como en las ciencias abstraemos la esencia de sus propiedades, el género de la diferencia, etc., para estudiar la esencia de cada cosa. Y esta abstracción formal supone algún tipo de diferencia entre lo abstraído y aquello de lo que se abstrae. Propiamente, por tanto, no pone esa distinción sino que la concibe.

La abstracción universal, en cambio, es la que propiamente abstrae lo que es de grado superior, en cuanto tal, de los inferiores [o sujetos en que se verifica]. Digo «en cuanto tal», porque lo de rango superior puede abstraerse precisivamente, considerándolo exclusivamente según sus actuales constitutivos, con exclusión total de sus inferiores.

Pero hay otro modo de abstraer lo que es de rango superior, de manera que abarque potencial y confusamente a los inferiores. A esta abstracción se la suele llamar confusa y universal, porque en ella se concibe la cosa en cuanto es universal y común.

Pues bien, ninguna otra abstracción se encuentra en el entendimiento fuera de éstas, como enseña la experiencia.

Han sido las necesarias y suficientes para un conocimiento perfecto de las cosas. En efecto, la abstracción universal ha sido necesaria para suministrar los objetos duraderos de las ciencias. La formal también ha sido necesaria para una comprensión perfecta del objeto, distinguiendo todos los aspectos que le son propios. Así pues, las dos abstracciones se prestan mutua ayuda y servicio; y cada una de ellas proviene de la virtualidad e inmaterialidad del entendimiento: justo por ser inmaterial el entendimiento no está sometido a la materialidad del objeto, sino que la supera, y en la medida de lo posible espiritualiza el objeto.

Item, quia immaterialis est et ⌊subtilitatem⌋ habet / ad dividendum coniuncta et penetrandum quid sit unicuique ⌈proprium⌉./ P 361 S 219v

Et tandem, quia incorruptibilis est, potest incorruptibili modo res universales concipere.

19. *An universale fiat per abstractionem an per comparationem.* Quinta conclusio quae ex dictis resolvitur est, quomodo universale fiat ab intellectu, an per abstractionem, an ⌈vero⌉ per comparationem. Quae quaestio versari solet ⌈latissime⌉ in principio *Logicae,* sed immerito, nam ibi multis etiam verbis intelligi non potest, hic vero facile potest resolvi.

Est enim notandum quod natura universalis quae ab intellectu concipitur, in rebus ipsis invenitur, et a parte rei habet universalitatem quamdam, quae consistit in unitate formali eiusdem naturae existentis in multis. Quapropter natura sub hac universalitate non fit, sed cognoscitur ab intellectu; haec autem universalis natura a parte rei non subsistit abstracta ab individuis, sed est facta particularis; intellectus autem cognoscit illam ⌊abstracte⌋, cognoscendo scilicet solam naturam sine individuis.

20. In hac autem natura sic abstracta duo possunt considerari: Primum est essentia ipsius naturae; secundum est modus essendi quem in intellectu habet, scilicet esse abstractam. Primum est realiter in ipsa natura et cognoscitur ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intentio seu conceptus formalis. Et natura sic abstracta solet dici ⌊prima⌋ intentio obiectiva. Secundum vero non est realiter in ipsa natura, quia —ut diximus—[123] natura realiter non est abstracta; nec etiam est aliqua secunda intentio seu relatio rationis, quia entia rationis non sunt, nisi dum cognoscuntur; ⌊quando⌋ autem natura abstracta primo concipitur nullum ens rationis ab intellectu

1154 subtilitatem *PL,* subsistens *S* **1155** proprium *PL, om. S*

19 **1158** An *praem.* Dubium 5m [V *L*] **1160** vero *PL, om. S* **1161** latissime *PL, om. S* **1162** vero *SL,* autem *P* **1165** invenitur *S,* concipitur *P* **1166** formali *SP, om. L* **1170** abstracte *PL,* abstractam *S*

20 **1173** ipsius naturae *SP, om. L* **1173** (secundum) est *om. P* **1175** natura *add.* seu ipsa ex natura (IV 3, 21) *L* **1177** prima *PL,* vel (?) *S* **1177** obiectiva *add.* sive obiectivus conceptus (Ib) *L* **1178** ipsa *SL, om. P* **1179** nec *S,* neque *PL* **1179** etiam *S,* tamen *L, om. P* **1179** est *SL, om. P* **1180** quando *PL,* quomodo *S*

Y otra razón: la abstracción es inmaterial y de una sutileza capaz de dividir los aspectos que están unidos y de llegar al fondo de lo que es privativo de cada uno.

Y finalmente, por ser incorruptible puede concebir de modo incorruptible las cosas universales.

19. *¿El universal resulta por abstracción o por comparación?* La quinta cuestión, que viene ya resuelta por la investigación anterior, es cómo el entendimiento elabora el universal, si por abstracción o más bien por comparación. Es una cuestión que suele tratarse con gran amplitud al comienzo de la Lógica, pero sin provecho, porque allí no se puede entender por muchas palabras que se empleen, mientras que aquí admite fácil solución.

Obsérvese que la naturaleza universal que concibe el entendimiento se encuentra en las cosas mismas y que posee en la realidad una cierta universalidad consistente en la unidad formal de una misma naturaleza que se da en muchos. El entendimiento, pues, no elabora la naturaleza con esa universalidad, sino la conoce. Pero esta naturaleza universal no subsiste en la realidad abstraída de los individuos, sino en su concreta verificación. Pues bien, el entendimiento la conoce de modo abstracto, es decir, conoce la naturaleza sola sin los individuos.

20. En esta naturaleza así abstraída pueden considerarse dos conceptos: el primero es la esencia de la naturaleza misma; el segundo es el modo de ser que tiene en el entendimiento, es decir, el ser de abstraída. El primer aspecto se da realmente en la naturaleza misma y lo conoce el entendimiento con un conocimiento directo, que suele denominarse intención primera o concepción formal. La naturaleza así conocida suele denominarse primera intención objetiva. Pero el segundo aspecto no se da realmente en la naturaleza misma, porque, como dijimos,[123] la naturaleza realmente no se da abstraída. Tampoco es una segunda intención o relación de razón, porque los entes de razón no tienen más existencia que la de ser conocidos. Ahora bien, al formarse el primer concepto de la naturaleza abstraída, el entendimiento no conoce ningún ente de razón. Luego entonces no se da ningún ente de razón en virtud del cual se pueda decir abstraída la naturaleza.

[123] Cfr. supra (ad primum), lin. 1091 sqq.

cognoscitur; ergo tunc nullum ens rationis est a quo natura dicatur abstracta. Dicitur ergo abstracta denominatione extrinseca ab actu intellectus, in quo abstracta repraesentatur et per quem abstracta cognoscitur, sicut res dicitur visa vel cognita denominatione extrinseca.

21. Cum ergo in natura ⌊abstracte⌋ cognita duo sint, ⌊scilicet⌋ natura et abstractio naturae, intellectus directa operatione / *P 361v* cognoscit naturam ipsam, tamen quia virtutem habet reflectendi, non sistit in cognitione naturae, sed ulterius transit et considerat modum quem illa natura habet, et ab ipso intellectu est cognita, et invenit illam denudatam ab omni contractione, et illam denudationem quasi formam quamdam in illa natura considerat, ratione cuius ⌊respicit⌋ illa natura plura ⌈inferiora⌉ a quibus est abstracta. Et haec vocatur notitia comparativa, seu secunda intentio formalis; natura vero, ut sic cognita, vocatur secunda intentio obiectiva. Est enim haec vis / *S 220* intellectus nostri, quod quando invenit rem aliquam denominatam ab aliquo extrinseco, ad perfecte comprehendendam denominationem illam, ita eam fingit ac si in re denominata esset forma aliqua illam denominans; et hoc modo innumeras fingit relationes rationis, ut relationem creatoris in Deo, relationem visi in pariete. Et idem fit in praesenti.

22. Ex his ergo constat triplicem posse considerari universalitatem in natura:

Prima est quae a parte rei dicitur universalis.

Alia est quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, per quam ipsa natura repraesentatur ut communis ⌈et indifferens⌉ multis.

Tertia est universalitas relationis, quae est quasi applicatio illius secundae universalitatis ad naturam ipsam, ac si in illa existeret realiter.

Et natura primo modo solet dici universale physicum, quia ut sic est subiecta motui et accidentibus sensibilibus.

1182 quo *SL*, qua *P* **1183** ergo *S*, autem *P* **1185** cognita *SL*, amata *P*

21 **1186** abstracte *PL*, abstracta *S* **1186** scilicet *P*, vel (?) *S* **1188** in *add.* ea directa (Ib) *L* **1189** ulterius *S*, ultra *PL* **1189** quem *SPL*, quae *V* **1190** ab ipso intellectu *SP*, *om.* *L* **1190** illam *S*, eam *P* **1192** respicit *PL*, respicitur *S* **1193** inferiora *P*, *om.* *SL* **1195** 220] 218 *S* **1200** praesenti *S*, proposito *PL*

22 **1206** et indifferens *PL*, *om.* *S* **1206** multis *om.* *PL*

Se dice, por tanto, abstraída en virtud de una denominación extrínseca proveniente del acto del entendimiento, en el que se representa así abstraída; al igual que una cosa se dice vista o conocida en virtud de una denominación extrínseca.

21. Por tanto, al darse en una naturaleza conocida por abstracción dos aspectos —la naturaleza y la abstracción de la naturaleza—, el entendimiento conoce en acción directa la naturaleza misma. Pero como posee capacidad de reflexión, no se detiene en el conocimiento de la naturaleza, sino que va más allá y considera la modalidad que esa naturaleza tiene en cuanto conocida en el entendimiento mismo, y la encuentre despojada de toda contracción concreta; considera tal despojamiento a manera de forma que se da en esa naturaleza, en virtud de la cual dicha naturaleza es respectiva a los diversos inferiores de los que está abstraída. Es lo que se llama noticia comparativa o segunda intención formal. En cambio, la naturaleza, en cuanto conocida de esta manera, se llama segunda intención objetiva. Tal es, en efecto, la eficacia de nuestro entendimiento: cuando encuentra una cosa afectada por una denominación extrínseca, con el fin de lograr una perfecta comprensión de tal denominación la finge como si en la cosa denominada se diese una cierta forma que la denomine. De esta manera finge multitud de relaciones de razón, como la relación de Creador en Dios, la relación de visto en la pared. Lo propio ocurre en nuestro caso.

22. Por esta explicación se ve que cabe considerar una triple universalidad en la naturaleza:

La primera es aquella por la que se dice universal en las cosas mismas.

La otra es la que le viene del entendimiento por denominación extrínseca y abstracción, mediante la cual la naturaleza misma queda representada como común e indiferente a muchos.

La tercera es la universalidad de razón, que es como la aplicación de esa segunda universalidad a la naturaleza misma, como si existiera realmente en ella.

La naturaleza en su primera modalidad suele denominarse universal físico, porque está en cuanto tal sometida al movimiento y a los accidentes sensibles.

S e c u n d o modo solet dici universale metaphysicum.

T e r t i o modo universale logicum, quamvis haec nomina non sint omnino necessaria, nam etiam prima universalitas potest ⌜optime⌝ dici metaphysica, quia a metaphysico consideratur, et quia in rebus metaphysicis abstrahentibus a ⌞materia⌟ secundum esse reperitur. S e c u n d a etiam universalitas, quamvis metaphysica dicatur, quia ad metaphysicum pertinet inquirere an natura abstracta sit a parte rei necne, tamen etiam potest physica dici, quia cum illa abstractio sit opus intellectus, physicus, agens de operibus intellectus, tenetur etiam de illa abstractione agere; quod etiam logico incumbit, ea ratione qua opera intellectus considerat et denominationes quae in rebus proveniunt ab actibus intellectus, sicut considerat rationem praedicati, etc. Universale vero ⌞t e r t i o⌟ modo logicum dici solet, quia communiter censetur dialecticum praecipue agere de entibus rationis, sed vere *P 362* proprium est ⌞metaphysici⌟, / nam metaphysici est entia rationis a realibus distinguere et illorum entitatem investigare; dialectici vero id non est proprium, quin potius nimis extrinsecum primario ⌞fini⌟ illius.

23. Sed quiquid sit de nominibus, et illis utendo ut plures, ⌜ex dictis patet solutio quaestionis quae in <triplici> conclusione consistit⌝.

24. P r i m a c o n c l u s i o: Univerale primo modo non fit ab intellectu, sed supponitur cognitioni illius. Haec alio loco[124] est probata, et iterum probanda. /

25. S e c u n d a c o n c l u s i o: Universale secundo modo fit per *S 220v* abstractionem intellectus.

1212 Secundo *add.* vero *P* **1213** Tertio *add.* autem *P* **1214** optime *PL, om. S* **1216** materia *PL,* modo *S* **1223** praedicati *add.* subiecti *PL* **1224** tertio *PL,* 2º (!) *S* **1225** censetur *add.* artificem *L* **1226** metaphysici *L,* metaphysicae *P,* metaphysicus *S* **1226** nam *S,* natura (!) *P* **1226** metaphysici *S,* metaphysica *P* **1227** dialectici *SL,* dialecticis *P* **1228** primario *SPL,* privatio (!) *V* **1228** fini *PL,* finis *S*

23 **1229** sit *SL, om. P* **1229** ut plures *SP,* cum pluribus *L* **1229** plures *add. i. marg. a. m.* Vide Logicam, MAR...(?), q. 2, d. 1, De Genere, f. 6 **1229-1230** ex dictis... consistit *om. S*

24 **1232** alio loco *SP,* in Logica *L* **1233** iterum probanda *S,* infra alibi etiam magis comprobanda *P*

En su segunda modalidad suele denominarse universal metafísico.

En su tercera modalidad, universal lógico. No son nombres absolutamente necesarios, puesto que también la primera universalidad puede muy bien denominarse metafísica, por ser propia de la consideración metafísica y encontrarse en los objetos metafísicos que abstraen de la materia según el ser. La segunda universalidad, aunque se denomine metafísica, por ser a la metafísica a la que atañe investigar si la naturaleza abstraída existe o no en la realidad, sin embargo bien puede también denominarse física. En efecto, por ser esa abstracción obra del entendimiento, el físico, que estudia las obras del entendimiento, está también obligado a estudiar esa abstracción. Tarea que incumbe también al lógico en aquellos aspectos bajo los cuales considera las obras del entendimiento y las denominaciones que en las cosas provienen de los actos del entendimiento; al igual que considera la noción de predicado, etc. Pero el universal en su tercera modalidad suele denominarse lógico, porque generalmente se piensa que el principal objeto de estudio del dialéctico son los entes de razón. Mas en realidad es tarea que incumbe al metafísico, porque al metafísico atañe distinguir los entes de razón de los reales e investigar su entidad; y no es tarea que atañe al dialéctico, antes bien le cae muy extrínseca a su fin primario.

23. Pero sea lo que fuere de los nombres y de su común empleo, de la exposición hecha queda en claro la solución de la cuestión, que contiene una triple tesis.

24. Primera tesis: El universal en su primera modalidad no lo forma el entendimiento, sino que es previo a su conocimiento. Ya se ha probado en otro lugar[124] y se probará de nuevo.

25. Segunda tesis: El universal en su segunda modalidad lo forma el entendimiento por abstracción.

[124] F. Suarez, *Lib. Posteriorum* [*opus deperditum ?*].

26. Tertia ⌜conclusio⌝: Universale tertio modo, quod logicum dicitur, quod in ⌞rationis⌟ relatione consistit, fit per actum reflexum, qui «notitia comparativa» dicitur.

27. Unde universale primo modo est ens reale. Universale tertio modo est ens rationis pro formali. Universale secundo modo communiter etiam dici solet «ens rationis», quia universalitas illa ⌜etiam⌝ fit ab intellectu et nihil ponit in re abstracta, tamen vere non est relatio rationis, sed ipsa natura realis ut subsistens sub directa intentione intellectus et ut denominata ab illa. Unde universale primo modo est quid reale intrinsecum rei. Universale tertio modo est quid rationis fictum ut intrinsecum rei. Universale secundo modo est quid reale extrinsece denominans rem.

28. Et ex his conciliantur diversae opiniones in hac quaestione.

Asserunt enim multi universale fieri per abstractionem. Quam sententiam insinuat D. Thomas, *1 p., q. 16, a.* ⌞*7*⌟, *ad 2;* et *q. 85, a. 1;* et *a. 3, ad 4; Opusc.* ⌞*42*⌟, *cap. 5;*[125] *Opusc.* <*49*>, *cap. 1;*[126] *Opusc. 55 De ente et essentia, cap. 4;*[127] *7 Metaphysicae, lect. 13.*[128] Insinuat ⌞Commentator⌟, *1 De Anima, tx. 8,*[129] ubi dicit intellectum facere universalitatem in rebus. Quod communiter intelligunt de intellectu agente producente species universales, nam ipse, *2 De Anima, tx.* <*60*>,[130] ait quod intellectus movetur ad ultimam perfectionem a rebus universalibus; movetur autem ab speciebus. Et *3 De Anima, tx.* ⌞*18*⌟,[131] ait ⌜quod⌝ si universalia essent extra animam, frustra esset intellectus agens, quasi ipse sit qui facit res universales.

26 **1236** Tertia *add.* conclusio *P* **1236** rationis *PL*, 2ij *S* **1236-1237** quod... dicitur *om. L* **1237** quod *S*, etiam *P*

27 **1241-1242** etiam *PL*, *om. S* **1242** fit *om. PL* **1243** sed *add.* est *P* **1243** subsistens *S*, existens *PL* **1243-1244** intentione *S*, conceptione *PL* **1246** rationis *SP*, per rationem *L* **1246** ut *S*, et *P*, ac tamquam *L* **1246** rei *add.* cogitatum *L*

28 **1248** Et *om. PL* **1248** quaestione *S*, materia *PL* **1249** Asserunt *S*, dicunt *PL* **1249** fieri *S*, quod... fit *P* **1249-1250** Quam sententiam *S*, quod *PL* **1250** 7 *L*, 3 *SP* **1251** 42 *PL*, 45 *S* **1251** Opusc.... 1 *SP*, *om. L* **1251** 49] 44 *SP* **1252** Commentator *PL*, communiter (!) *S* **1253** dicit *om. P* **1254** intelligunt *S*, intelligitur *P* **1255** ipse *add.* Commentator *PL* **1255** 60] 10 *SPL* **1255** ait *SL*, dicit *P* **1257** ab *SL*, a *P* **1257** 18 *P*, 8 *SL* **1257** quod *P*, *om. SL*

26. Tercera tesis: El universal en su tercera modalidad, el que se denomina lógico y consiste en una relación de razón, se forma por un acto reflejo que se llama noticia comparativa.

27. Por consiguiente, el universal en su primera modalidad es un ente real. El universal en su tercera modalidad es formalmente un ente de razón. Al universal en su segunda modalidad se le suele llamar también de ordinario ente de razón, porque su universalidad la elabora también el entendimiento y no pone nada en la cosa abstraída. No es, sin embargo, una relación de razón, sino que es la misma naturaleza real en cuanto subsiste bajo la intención directa del entendimiento, y en cuanto viene denominada por ella. Por tanto, el universal en su primera modalidad es algo real intrínseco a la cosa; el universal en su tercera modalidad es algo que la razón finge como intrínseco a la cosa; el universal en su segunda modalidad es algo real que denomina extrínsecamente a la cosa.

28. Desde estos presupuestos se concilian las diversas opiniones en este punto.

Muchos afirman que el universal se forma por abstracción. Esta opinión la deja entrever Santo Tomás en *1 p., q. 16, a. 7, ad 2* y en *q. 85, a. 1 y a. 3, ad 4; Opusc. 42, cap. 5;*[125] *Opusc. 49, cap. 1;*[126] *Opusc. 55 De ente et essentia, cap. 4;*[127] *7 Metaphysicae, lect. 13.*[128] Lo deja entrever el Comentador en *1 De Anima, tx. 8,*[129] en donde dice que el entendimiento elabora la universalidad en las cosas. Palabras que se interpretan generalmente del entendimiento agente al producir las especies universales. Él mismo, efectivamente, en *2 De Anima, tx. 60,*[130] dice que son los objetos universales los que mueven al entendimiento hacia su última perfección; ahora bien, las especies son las que lo mueven. Y en *3 De Anima, tx. 18*[131] dice que si los universales estuvieran fuera del alma, estaría de más el entendimiento agente; dando a entender que es él el que elabora los objetos universales.

---

[125] *De natura Genesis, op. 42* (secundum ed, romanam).
[126] *De sensu respectu singularium et intellectu respectu universalium*, op. 49 (secundum ed. romanam).
[127] *op. 30* (secundum ed. romanam).
[128] n. 2.
[129] *o. c.*, f. iiij. *o. c.*, (ed. Crawford), 12, 25 sq.
[130] *o. c.*, (ed. Crawford), 220, 15 sq.; Cfr. *Ib.*, III 36: (ed. Crawford), 489, 27 sqq.
[131] *o. c.*, f. iiij: *o. c.*, (ed. Crawford), 440, 96 sqq.

Similem sententiam insinuat Durandus, *in 1, d. 3, q. 5, n.º 27;*[132] ⌜et⌝ *in 2, d. 3, q. 7, n.º 12;*[133] Flandria, *7 Metaphysicae, q. 16, a. 1;*[134] et *in 3 Metaphysicae, q. 6, a. 2;*[135] Versorius, / *De ente et essentia, tract. 1, p. 2;*[136] et in prologo *Praedicabilium, q. 10;*[137] Soto, ⌜*in Logica*⌝, *q.* 2 et 3 *Universalium.*[138] P 362v

Alii vero opinantur ⌜universale⌝ fieri per notitiam comparativam. Insinuat D. Thomas, *1 Peri hermeneias, lect. 10,*[139] ubi ait quod «intellectus format intentiones, attribuens eas rei intellectae, secundum quod comparat ⌞eam ad res⌟ quae sunt extra animam»; idem clarius *1 p., q. 28, a. 1, in corpore;* et *ad 4*, ubi Caietanus.[140] Idem D. Thomas, *De potentia, q. <8>, a. 1;*[141] et *Opusc. 48, cc. 1* et *2;*[142] et *lib. 4 Metaphysicae, tx. 5;*[143] Caietanus, *in cap. De genere;*[144] et *De ente et essentia, cap. 3*; et *cap. 4*, paulo ante *quaestionem 7;*[145] et in ipsa *q. 7.*[146] Idem Ferrariensis, *4 Contra Gentes, cap. 11;*. Soncinas, *10 Metaphysicae, q. 15.*[147] ⌜Idem Scotus, *7 Metaphysicae, q. 18;*[148] Antonius Andraeas, ibi, *q. 17;*[149] Antonius Trombeta, *in Quaestionibus Metaphysicis, q. 2, a. 1;*[150] Viguerius et copulata Lovaniensis, *cap. De genere*⌝.[151]

29. Utraque tamen istarum opinionum potest ad veritatem / trahi et ad falsitatem etiam, si male intelligatur. S 221

P r i m a enim opinio, si tantum intelligat naturam, eo ipso quod abstrahitur, habere aliquem modum universalitatis quem non habebat in rebus, negari non potest, sive illa universalitas vocetur metaphysica sive logica. Illud enim de nomine est.

Et p r o b a t u r, nam si vera esset opinio Platonis de ideis et idea hominis esset in rebus subsistens abstracta ab individuis, procul dubio alium modum universalitatis haberet quem nunc habet; ergo etiam quando concipitur illo modo, scilicet ac si esset abstracta, natura ut sic repraesentata et concepta habet modum universalitatis quem non habet in rebus.

1261 et *PL, om. S* **1261** in *SL, om. P* **1262** 6] 3 *PL* **1262-1263** Versorius... q. 10 *SP, om. L* **1263** in Logica *PL. om. S* **1263** q. *post* 3 *S* **1265** universale *PL. om. S* **1267** eas *S*, causas *P*, illas *L* **1268** eam *P*, ipsam *L*, ea *S* **1270** 8] 7 *SL*, 17 *P* **1270** lib. *om. PL* **1273-1276** Idem Scotus... genere *PL, om. S*

29 **1277** 221] 219 *S* **1282** Illud... est *SP, om. L* **1283** Et *S*, quod *P* **1283** opinio *S*, positio *PL* **1283** de ideis *SP, om. L*

Una opinión semejante deja entrever Durando en *1, d. 3, q. 5, nº 27*[132] y en *2, d. 3, q. 7, nº 12;*[133] Flandria en *7 Metaphysicae, q. 16, a. 1;*[134] y en *3 Metaphysicae, q. 6, a. 2;*[135] Versorio en *De ente et essentia, tract. 1, p. 2;*[136] y en el prólogo *Praedicabilium, q. 10;*[137] Soto en la *Logica, q. 2 y 3 Universalium.*[138]

Pero otros opinan que el universal se forma por noticia comparativa. Lo deja entrever Santo Tomás en *1 Peri Hermeneias, lect. 10,*[139] en donde dice que «el entendimiento forma las intenciones atribuyéndolas a la cosa entendida, al compararla con las cosas que están fuera del alma». La misma idea expone con más claridad en *1 p., q. 28, a. 1, in corpore* y en *ad 4*; y Cayetano al tratar ese punto.[140] Asimismo Santo Tomás en *De Potentia, q. 8, a. 1*[141] y en *Opusc. 48, cc. 1 y 2;*[142] y en *lib. 4 Metaphysicae, tx. 5;*[143] Cayetano en el *cap. De genere*[144] y en *De ente et essentia, cap. 3 y cap. 4*, poco antes de la *cuestión 7*[145] y en esa misma *q. 7.*[146] Asimismo Silvestre de Ferrara en *4 Contra Gentes, cap. 11*; Soncinas en *10 Metaphysicae, q. 15.*[147] Asimismo Escoto en *7 Metaphysicae, q. 18;*[148] Antonio Andrés, al tratar el tema en *q. 17;*[149] Antonio Trombeta en *Quaestionibus Metaphysicis, q. 2, a. 1;*[150] Viguerio y la Escuela Lovaniense, *cap. De Genere.*[151]

29. Una y otra opinión admiten un sentido verdadero y también un sentido falso, si se las interpreta mal.

En efecto, si la primera opinión quiere solamente decir que la naturaleza, por el hecho mismo de ser abstraída tiene ya alguna modalidad de universalidad que no tenía en las cosas, es innegable, llámese dicha universalidad metafísica o lógica, pues eso es cuestión de nombre.

Prueba: si fuera verdadera la opinión de Platón sobre las ideas y la idea de hombre existiera subsistente en las cosas abstraída de los individuos, tendría sin duda alguna otra modalidad de universalidad de la que ahora tiene. Luego tam-

---

132 *o. c.*, f. 28, col. 1
133 *o. c.*, f. 140ᵛ, col. 1.
134 [!]. Cfr. *Ib.*, I, q. 12, a. 5: *o. c.*, p. 73, col. 1 A.
135 *o. c.*, p. 116, col. 1 C.
136 *o. c.*, f. nn. [137-138ᵛ].
137 *o. c.*, f. v.
138 *o. c.*, *In lib. Praedicabilium Porphyrii*, ff. 12ᵛ-15ᵛ.
139 n. 9.
140 *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 28, a. 1) XI.
141 *De pot.* q. 8 [*S* q. 7}, a. 1.
142 *Summa Logicae, op. 48* (secundum ed. romanam).
143 nn. 2 sqq.
144 *Comm. in Porphyrii Isagogen ad Praedicamenta Aristotelis*, c. 1: *o. c.*, (ed. Marega), pp. 18 sq.; 56 sq.
145 *o. c.*, p. 293, col. 1. Cfr. ed. Laurent.
146 *o. c.*, p. 294. Cfr. ed. Laurent.
147 *o. c.*, ff. 140ᵛ sqq.
148 ? 149 ? 150 ? 151 ?

Et confirmatur, nam illa natura sic concepta est una obiective et ⌊praescindit⌋ ab omni inferiori multitudine et est communis multis; ergo est tunc universalis alio modo quam in rebus.

Item, natura ut abstracta habet alium modum quem habet in rebus et ille modus non est modus singularitatis, sed potius est modus indifferentiae et communitatis; ⌈ergo⌉.

Item, natura per contractionem fit singularis; ergo dum a contractione abstrahitur, accipit modum essendi contrarium singularitati; ergo fit aliquo modo universalis.

Quare prima opinio hoc asserens vera est. Et si secunda id negare vellit, falsa.

30. Si illa prima opinio intelligat secundam intentionem seu relationem universalitatis / fieri per abstractionem, sine dubio est falsa, *P 363* nam fit per comparationem; et in hoc verissimum ait secunda opinio; et hoc negare est ignorare differentiam inter relationem realem et rationis. Nam si facta abstractione, statim natura abstracta refertur ad inferiora, certe refertur realiter.

Probo, nam vel realiter refertur vel fingitur referri; tunc autem non fingitur referri, quia hoc non fingitur, nisi dum comparatur ad inferiora, ut ex supra dictis[152] patet; ergo si refertur, realiter refertur.

Item, si natura generica ⌈vel specifica⌉ eo ipso quod abstrahitur refertur, ad quae refertur? Vel ad species a parte rei existentes, et sic relatio erit realis, vel ad species abstractas etiam ab intellectu —et hoc non, nam stat abstrahi naturam genericam non abstractis speciebus—.

Item, per meram cognitionem abstractivam non cognoscitur aliqua relatio universalitatis; ergo nec consurgit talis relatio nec habet esse. Patet consequentia, nam relatio rationis non habet aliud esse nisi cognosci, nam tantum est obiective in intellectu; esse autem ⌊obiective⌋ est cognosci. ⌈Et vere⌉, si haec entia rationis habent esse etiam quando cognoscuntur, illud esse non potest esse nisi reale, / nam non est dare *S 221v* medium inter esse fictum et esse reale; ⌈fictum enim⌉ non est nisi dum fingitur.

1290 praescindit *PL*, prius scindit (!) *S* **1291** quam *SL*, quem *P* **1294** ergo *PL*, *om. S* **1298** hoc asserens *S*, si hoc tantum dicat *PL* **1299** falsa *add.* est *P*

30 **1302** verissimum ait *S*, verum dicit *P* **1309-1312** Item... speciebus *SP*, *om. L* **1309** vel specifica *P*, *om. S* **1316** obiective *PL*, obiecti *S* **1317** Et vere *P*, *om. S* **1319** (et) esse *om. P* **1319** fictum enim *P*, *om. S*

bién cuando se la concibe con esa modalidad, es decir, como abstraída, tiene la naturaleza así representada y concebida una modalidad de universalidad que no tiene en las cosas.

Razón confirmativa: Esa naturaleza así concebida es objetivamente una y prescinde de toda pluralidad de inferiores y es común a muchos. Luego en ese estado es universal de manera distinta a como lo es en las cosas.

Asimismo, la naturaleza en tanto que abstraída tiene una modalidad distinta de la que tiene en las cosas; y esa modalidad no es una modalidad de singularidad, sino que es más bien una modalidad de indiferencia y comunidad. Luego.

Asimismo, la naturaleza, por contracción, se hace simular. Luego al ser abstraída de esa contracción, recibe la modalidad de ser contraria a la singularidad. Se hace, pues, de alguna manera universal.

Por tanto, si esto es lo que afirma la primera opinión, es verdadera; y si la segunda lo pretende negar, es falsa.

30. Pero si lo que quiere decir esa primera opinión es que la segunda intención o relación de universalidad se efectúa por abstracción, es sin duda falsa, porque se efectúa por comparación. En esto dice la segunda opinión una gran verdad, y negarlo es negar la diferencia entre relación real y de razón: Si efectuada la abstracción, la naturaleza abstraída queda al instante referida a sus inferiores, no hay duda que queda realmente referida.

Prueba: o queda realmente referida o se finge quedar referida. Ahora bien, no se finge quedar referida, porque tal referencia no se finge si no es por comparación a los inferiores, como es evidente por la exposición anterior.[152] Luego si queda referida, queda realmente referida.

Asimismo, si la naturaleza genérica o específica por el hecho mismo de abstraerse queda referida, ¿a qué queda referida? O a las especies que existan en la realidad —y entonces la relación será real—, o a las especies abstraídas también por el entendimiento —y esto es imposible, porque queda en firme que se abstrae la naturaleza genérica sin abstraerse las especies—.

Asimismo, mediante el mero conocimiento abstractivo no se conoce una relación de universalidad. Luego no surge tal relación ni tiene ser alguno. La consecuencia es evidente: la relación de razón no tiene otro ser que el ser conocida, pues está en el entendimiento sólo como objeto suyo. Ahora bien, estar como objeto es ser conocido. Y a la verdad, si estos entes de razón tuvieran algún ser fuera de su ser conocidos, tal ser no puede ser sino real, pues no hay término medio entre ser fingido y ser real; el fingido no se da sino en su fingirse.

---

[152] Cfr. supra, n. 21, lin. 1186-1200.

I t e m, id explicatur per alias relationes rationis, nam paries denominatur visus ante operationem intellectus et similiter Deus denominatur creator; tamen paries neque refertur relatione visi neque Deus relatione creatoris, nisi quando intellectus ea comparat ⌜actualiter⌝ et refert, nam si ante hoc referrentur, a parte rei referrentur.

Et hoc ita est in praesenti. Quocirca, recte intellecta natura relationum rationis ⌜et in hoc sensu⌝, haec secunda opinio est mihi evidens. Neque ulla hic manet difficultas.

QUAESTIO 4*

Quomodo intellectus cognoscat substantiam materialem et alia per accidens tantum sensibilia

1. Est differentia magna inter sensum et intellectum quod sensus in ⌜externorum⌝ accidentium sensibilium cognitione sistit, intellectus vero non sic, sed ex accidentium cognitione ad contemplanda ea quae sub accidentibus latent ingreditur, et ideo intellectus / dictus est quasi *P 363v* «intus legens». Quaprópter de accidentibus sensibilibus per se nulla difficultas est quomodo cognoscantur ab intellectu, nam cum species istorum sensibus imprimantur, etiam imprimuntur intellectui virtute intellectus agentis, de aliis vero rebus, quae per se sensibiles non sunt, ut substantia et accidentia alia non sensibilia, difficultas est.

2. De quibus d i c o 1.º: Haec non cognoscuntur primo ab intellectu per proprias species.

1323 neque *SL*, non *P* **1323** neque *S*, nec *PL* **1324-1325** actualiter *PL. om. S* **1326** Et hoc ita *S*, ergo idem *PL* **1326** praesenti *S*, proposito *PL* **1326-1327** relationum *S*, relationis *PL* **1327** et in hoc sensu *P*, *om. S* **1327** haec *om. PL* **1327** mihi *om. PL* **1328** Neque ulla *SL*, et nulla *P*

1 **1333** externorum *PL*, *om. S* **1337-1338** species istorum *S*, haec species suas *P*, ea species suas *L* **1338** etiam *add.* illae *P* **1338** intellectui *add.* possibili *PL* **1339** sensibiles *S*, sensibilia *P* **1340** substantia... alia *S*, de substantia et aliis accidentibus *P*

2 **1341** dico *S*, sit *PL*

* El Ms. *P* [ff. 362 (-5)-380v] recoge las *qq. 4-10* de esta *d. 9* (Cf. *d. 9, q. 3, n. 13, lín. 947*).

Asimismo, nos ofrecen una explicación otras relaciones de razón: la pared recibe la denominación de vista con anterioridad a la actividad del entendimiento, y de modo semejante Dios recibe la denominación de creador. Sin embargo, ni la pared queda referida con la relación de «vista» ni Dios con la relación de «creador», hasta que el entendimiento no compara de hecho los términos y hace la referencia; porque si quedasen referidos con anterioridad a esta operación, estarían ya referidos en la realidad.

Pues lo mismo ocurre en nuestro caso. Por tanto, si se entiende bien la naturaleza de las relaciones de razón y en el sentido indicado, esta segunda opinión me parece evidente; y en este problema ya no queda ninguna dificultad.

CUESTIÓN 4

Cómo conoce el entendimiento la substancia material y demás objetos que sólo accidentalmente son sensibles.

1. La gran diferencia entre el sentido y el entendimiento está en que el sentido se detiene en el conocimiento de los accidentes sensibles externos. No así el entendimiento: partiendo del conocimiento de los accidentes penetra en la contemplación de lo que se esconde bajo los accidentes. Por eso se dice de él que es como un «intus legens» [que lee en lo interior; inte-lecto]. No ofrece, por tanto, dificultad alguna la manera que el entendimiento tiene de conocer aquellos accidentes que son de suyo sensibles. En efecto, al imprimirse sus especies en los sentidos, quedan también impresas en el entendimiento por virtud del entendimiento agente. Sí ofrecen, en cambio, dificultad, los otros objetos que no son de suyo sensibles, como la substancia y esos otros accidentes que no son sensibles.

2. Primera afirmación sobre el particular: El entendimiento no empieza conociendo tales objetos con especies propias.

P r o b a t u r, nam species quae primo fit ab intellectu agente fit omnino similis in repraesentatione phantasmatis; sed per phantasma tantum repraesentatur res secundum accidentia sensibilia per se; ergo ⌊eamdem rem⌋ et eodem modo repraesentat species intelligibilis facta ab intellectu agente. Maior patet, quia cognitio sensitiva est principium cognitionis intellectivae, nam determinat intellectum agentem ad productionem talis speciei; ergo talis est res repraesentata ab intellectu agente per speciem intelligibilem productam ab illo, qualis ⌈est⌉ cognitio per sensum et repraesentata in phantasmate.

D i c e t u r forte quod phantasma non tantum repraesentat sensibilia accidentia rei, sed etiam aliquo modo subiectum illorum accidentium, nam accidentia illa non repraesentantur in abstracto, sed in concreto, et ita simul repraesentatur / subiectum. Et hoc est satis ut S 222
intellectus agens possit efficere ⌈propriam⌉ speciem ⌈subiecti, id est, substantiae⌉.

Sed hoc falsum esse constat:

1.º ⌈Quia⌉ intellectus agens efficit speciem determinatus a cognitione phantasiae; {phantasia autem non cognoscit subiectum nudum, sed hoc album, etc.; ergo hoc idem repraesentatur per speciem intelligibilem.}

I t e m, nam si id non sufficeret, sequeretur quod viso homine et apprehenso per ⌈proprium⌉ phantasma, statim intellectus agens produceret speciem repraesentantem substantiam hominis atque adeo materiam et formam illius. Consequens est falsum et contra experientiam. Et sequela patet, quia etiam in phantasmate hominis in confuso repraesentatur eius substantia.

Praeterea a r g u i t u r, nam ideo angelorum et Dei non potest dari in intellectu nostro propria species per quam primo intelligantur, {quia non cadunt sub cognitione alicuius sensus}; ergo eadem ratione omnes res materiales, quae sub cognitione alicuius sensus non cadunt,

1343 agente *SP, om. L* **1345** repraesentatur *SL,* repraesentantur *P* **1346** eamdem rem *PL,* eadem res *S* **1350** ab illo *om. P* **1350** est *P, om. S* **1355** 222] 220 *S* **1356** propriam *PL, om. S* **1356-1357** subiecti... substantiae *P, om. S* **1358** Sed... constat *S,* Sed falsum esse posset *P* **1359** Quia *PL, om. S* **1360** autem *S,* vero *P* **1361** album *add.* hoc quantum *PL* **1361-1362** speciem intelligibilem *SPL,* intellectum *P2* **1364** proprium *PL. om. S* **1357** Et *om. PL* **1369** nam *SL*

Prueba: La primera especie que el entendimiento agente elabora guarda una absoluta semejanza con la representación del acto de la fantasía. Ahora bien, el acto de la fantasía representa la cosa sólo en la dimensión de los accidentes de suyo sensibles. Luego la especie inteligible que el entendimiento agente elabora representa esa misma cosa y de esa misma manera. La premisa mayor es evidente: el conocimiento sensitivo es principio del conocimiento intelectivo, puesto que determina al entendimiento agente a la producción de tal especie. Luego la cosa representada por el entendimiento agente mediante la especie que él produce es tal, cual es el entendimiento sensitivo y su representación en el acto de la fantasía.

Objeción: el acto de la fantasía no representa solamente los accidentes sensibles de la cosa, sino también de alguna manera el sujeto de esos accidentes, puesto que dichos accidentes no se representan en abstracto sino en concreto, y por ende queda al mismo tiempo representado el sujeto. Y esto basta para que el entendimiento agente pueda elaborar la especie propia del sujeto, es decir, de la substancia.

Pero es clara la falsedad de tal afirmación:

En primer lugar, el entendimiento agente elabora la especie, determinado por el conocimiento de la fantasía. La fantasía no conoce el nudo sujeto, sino este blanco, etc. Luego ese mismo es el que representa la especie inteligible.

Asimismo, si eso bastara, se seguiría que al ser visto y aprehendido un hombre mediante el acto propio de la fantasía, al punto el entendimiento agente produciría la especie que representara la substancia de ese hombre, y por tanto su materia y su forma. La conclusión es falsa y en contra de la experiencia. La consecuencia es clara: también en ese acto de la fantasía queda confusamente representada la substancia del hombre.

Un argumento más: en nuestro entendimiento no puede darse una especie propia de los ángeles y de Dios como intelección primordial, justamente porque no son término de conocimiento de ningún sentido.

non poterunt primo cognosci ⌜ab intellectu⌝ per propriam speciem. Et haec conclusio magis explicabitur ex sequentibus.[153]

3. / Dico 2.º: Intellectus noster non format proprium et distinctum conceptum rerum non sensibilium per se. *P 364*

Explicatur: Proprius conceptus alicuius rei potest dici dupliciter:

Uno modo ut ita rei illi conveniat quod non aliis; et dicitur proprius ut distinguitur contra communem. Et de hoc intelligitur conclusio, nam huiusmodi proprium conceptum formare possumus etiam Dei, nam concipimus ⌞quaedam⌟ praedicata quae illi soli conveniunt.

Alio modo dicitur conceptus proprius ⌞quando⌟ res concipitur prout in se conceptibilis est per propriam sui similitudinem et non per analogiam vel per negationem; ⌞res⌟ ergo quae sub sensu cadunt per se concipiuntur a nobis propriis conceptibus isto secundo modo, ut experientia constat; res autem quae sub sensu non cadunt, etiam si materiales sint, non possunt isto modo a nobis concipi ⌞pro isto statu⌟.

Et hic est sensus conclusionis.

Et probatur, nam si alicuius rei materialis non sensatae formaremus huiusmodi conceptum proprium, maxime substantiae materialis; sed illius non; ergo nullius.

Patet maior, nam substantia ipsa est quae maiorem connexionem habet cum accidentibus sensibilibus per se.

Minor vero {probatur, nam substantia materialis est quid constans ⌜ex⌝ materia et forma; sed neque materiae neque formae habemus proprium conceptum, nam materiam cognoscimus per analogiam ad ⌞materiam⌟ ⌜artificialium et subiectum accidentium⌝,[154] formam vero

1373 ab intellectu *PL, om. S* **1374** explicabitur *S*, exponitur *P*

3 **1375** Dico 2º *S*, 2º Conclusio *PL* **1379** Uno modo *SL*, 1º *P* **1379** rei *SL, om. P* **1380** ut *S*, et *P* **1382** quaedam *PL*, quae *S* **1383** Alio modo *S*, 2º *P* **1383** quando *PL*, quo *S* **1384** prout... est *SP, om. L* **1384-1385** et non... negationem *S*, absque analogia vel negatione *PL* **1385** res *P*, rei *S* **1385** ergo *SL*, vero *P* **1388** pro... statu *P, om. S* **1390** Et *S*, quae *P* **1390-1391** formaremus *S*, haberemus *PL* **1393-1394** conexionem *S*, coniunctionem *PL* **1395-1396** est... constans *SP2*, constat *P* **1396** ex *PP2L, om. S* **1396** sed... materiae neque *SP*, nec... nec *P2* **1398** materiam *PP2L*, formam [!] *S* **1398** artificialium *L*, artificialem *P, om. S* **1398** et... accidentium *PL, om. SP2*

Luego por la misma razón todas las cosas materiales que no son término de conocimiento de ningún sentido, no podrán constituir el conocimiento primordial del entendimiento mediante especie propia. Conclusión ésta que encontrará su adecuada explicación en las páginas siguientes.[153]

3. Segunda afirmación: Nuestro entendimiento no forma un concepto propio y diferenciado de las cosas que no son de suyo sensibles.

Explicación: concepto propio de una cosa se puede entender en un doble sentido.

Uno es que de tal manera cuadra a esa cosa, que no cuadra a otras. Se llama propio para contradistinguirlo de común. No es ése el sentido de nuestra afirmación: también de Dios podemos formar esta tipo de conceptos propios, puesto que concebimos determinados predicados que sólo a Él cuadran.

Otro sentido de concepto propio: cuando se concibe una cosa tal cual en sí es concebible mediante la imagen propia de sí misma y no por analogía o por negación. Las cosas, por tanto, que son término de los sentidos las concebimos de suyo con conceptos propios en este segundo sentido, como consta por experiencia. Pero las cosas que no son término de los sentidos, aunque sean materiales, no las podemos concebir de esta manera en el estado actual.

Y tal es el sentido de la afirmación.

Prueba: Si de alguna cosa material, no percibida por los sentidos, formásemos tal concepto propio, ésta sería sobre todo la substancia material. Ahora bien, de ella no formamos tal concepto; luego de ninguna otra.

La mayor es clara: la substancia misma es la que tiene una mayor conexión con los accidentes de suyo sensibles.

Prueba de la menor: la substancia material está constituída de materia y forma. Pero ni de la materia ni de la forma tenemos un concepto propio, puesto que conocemos la materia por analogía con la materia de las cosas artificiales y con el sujeto de accidentes;[154] la forma en cambio la deducimos por sus efectos después de mucho razonar, y al fin la explicamos por semejanza con las formas accidentales.

---

[153] Cfr. infra, n. 3, lin 1383 sqq.
[154] Cfr. Aristotelem, *Phys.* A, comm. 69. D. Thomas, *De ver.*, q. 10, a. 4.

ex effectibus per multos discursus colligimus, et tandem / illam explicamus per similitudinem ad formas accidentales. *S 222v*

Et confirmatur, nam ex vi conceptus quem de substantia habemus, non possumus discernere an sit simplex vel composita, sed hoc explicandum est per effectus et analogiam ad composita accidentalia.}

Item, nam eadem est ratio de homine et de aliis subiectis. Non enim magis proprium conceptum formamus aliarum substantiarum quam hominis; sed hominem ⌜non⌝ concipimus proprio conceptu illo modo. Nullus enim format proprium conceptum animae rationalis, sed per ordinem ad operationem vel per analogiam illam concipimus ad alias operationes.

Tandem, experientia hoc demonstrat, nam nos non possumus propriam rationem substantiae explicare nisi per ordinem ad accidentia, et dicimus illud quod accidentibus primo substat esse substantiam et semper explicamus res insensibiles per ordinem ad sensibilia; ergo signum / est sic etiam a nobis concipi. *P 364v*

4. Et hinc etiam confirmatur prima conclusio, nam si intellectus reciperet propriam speciem substantiae materialis actione intellectus agentis, posset illam proprio conceptu concipere; sed hoc non potest; ergo. Maior patet, quia cum species sit ratio concipiendi rem, cuius datur propria species, (eius) dari poterit proprius conceptus.

5. Et confirmatur utraque conclusio ex mysterio sacramenti Eucharistiae, nam ibi {eodem modo sentiuntur accidentia panis quo aliae res sensibiles; et in aliis rebus non magis sentitur subiectum accidentium quam ibi; sed ibi ex phantasmate panis consecrati non producitur in intellectu species propria substantiae panis nec proprius illius conceptus, quia ibi vere non est talis substantia, ergo neque in aliis} re-

1399 colligimus *SP, om. P2* **1400** similitudinem... accidentalem *SPL*, ordinem ad accidens *P2* **1401** Et *om. PP2L* **1401** nam *SP, om. P2* **1403** effectus *SPL*, discursus *P2* **1403-1404** accidentalia *add.* ergo *P* **1407** non *PL, om. S* **1410** ad... operationes *om. P* **1412** explicare *S*, concipere *P* **1413** dicimus *add.* quod *S* **1414** insensibiles *SL*, sensibiles [!] *P* **1414-415** sensibilia *SL*, insensibilia [!] *P* **1421** Et *om. P* **1422** sentiuntur *SP2*, subduntur *PL* **1422-1423** quod aliae... sensibiles *SPL*, ac reliqua omnia sensibilia *P2* **1423-1424** subiectum accidentium *SPL*, eo subi (*abrev.*) *P2*

Razón confirmativa: En virtud del concepto que tenemos de substancia no podemos discernir si es simple o compuesta; la aclaración tiene que venir por los efectos y por la analogía con los compuestos accidentales.

Asimismo, idéntica razón se da en el caso del hombre y de los otros sujetos: de otras substancias no formamos concepto más propio que de hombre; ahora bien, no concebimos hombre con un concepto propio en el sentido explicado: nadie forma un concepto propio de alma racional, sino en orden a su actividad, o la concebimos por analogía con otras acciones.

Finalmente, la experiencia es buena prueba: no podemos declarar el concepto propio de substancia sino en orden a los accidentes, y decimos que el primer substrato de los accidentes es la substancia; siempre declaramos las cosas no sensibles por relación a las sensibles. Señal de que también así las concebimos.

4. De aquí una nueva razón confirmativa de la primera conclusión: si el entendimiento recibiera la especie propia de la substancia material por la acción del entendimiento agente, podría concebirla con concepto propio. Pero no puede. Luego. La premisa mayor es manifiesta: como la concepción de la cosa se debe a la especie, podrá haber concepto propio de lo que hay especie propia.

5. Razón confirmativa de una y otra conclusión tomada del misterio del sacramento eucarístico: en él los accidentes de pan se perciben por los sentidos de la misma manera que las otras cosas sensibles, y en las otras cosas no se percibe más el sujeto de accidentes que en la Eucaristía. Ahora bien, aquí el acto de la fantasía que representa el pan consagrado no produce en el entendimiento la especie propia de la substancia de pan ni su concepto propio, puesto que no hay realmente tal substancia.

bus sensibilibus acquiritur illa species vel formatur talis conceptus, alias posset intellectus diiudicare an sub his accidentibus esset substantia necne.

6. Quocirca processus ⌜cognitionis⌝ intellectus nostri hic esse videtur: quod primo recipit speciem ⌞spiritualem⌟ repraesentantem rem sensibilem et materialem eamdem quae repraesentatur in phantasmate; et ideo primo repraesentat accidentia sensibilia propria alicuius sensus; deinde repraesentantur sensibilia communia quae modificant ⌜cognitionem proprii sensibilis⌝; tandem in confuso <repraesentat> subiectum accidentium, quia repraesentat illud in concreto intellectus; et tali specie informatus, cognoscit proprio conceptu propria sensibilia et etiam communia, quae aliquo modo repraesentantur in specie. Et quia intellectus noster natus est / adunata dividere, potest haec sensibilia *S 223* distinctis et propriis conceptibus cognoscere; at vero subiectum accidentium —et alia, quae per speciem non repraesentantur— discursu colligitur ab intellectu, nam videns intellectus accidentia, et praecipue cognoscens transmutationem eorum —quae fit circa idem subiectum—, discursu colligit aliquid substare illis. Et sic concipit substantiam per modum subiecti substantis. ⌜Et sic de aliis⌝.

6 **1430** cognitionis *PL, om. S* **1431** spiritualem *PL*, specialem *S* **1434** sensus *SP*, substantiae *L* **1434** repraesentantur *P2*, repraesentat *P* **1435** cognitionem... sensibilis *P*, sensibilia communia *S* **1435** repraesentat *S*, repraesentant *SP* **1436** accidentium *SL*, accidentis *P* **1436** repraesentat *S*, cogitet *P* **1436** illud *S*, illa *PL* (*praem.* accidentia *L*) **1437** et *S*, ergo *PL* **1439** est *om. P* **1439** 223] 221 *S* **1439** adunata *S*, ad unita [!] *L* **1440** cognoscere *S*, concipere *P*, apprehendere *L* **1442** colligitur *S*, colliguntur *P* **1443** subiectum *add.* (nunc enim calidum, nunc frigidum experitur, nunc lucidum, nunc tenebrosum, etc.) (Ib.) *L* **1445** Et... aliis *P, om. S* **1445** aliis *add. i. marg. a. m.* Forte D. Thomas, De veritate, q. 8, 7; ulterius, 1 p., q. 85, 1 [ad] 2^{m}; q. 84, a. 7; 2, d. 3, q. 3 et [3], d. 31, q. 2, 4, 5^{m}. Et Fonseca, 4 Metaphysicae, q. 2, c. 2, sect. 11, 2^{m}, [*o. c.*, t. 1, col. 730D-F], et saepe 1 Metaphysicae, c. 2, q. 2 et 3 [*o. c.*, t. 1, col. 147-210] et lib. 2, c. 1 [q, 2, sect. 6: *o. c.*, t. 1, col. 415F-416A], nihil aliud volunt, cum dicunt dari speciem propriam substantiae, nisi quod ex vi dicti discursus detur species repraesentativa substantiae. Et iuxta hoc intellige Toletum, 1 Animae, q. 6 [c. 1, tx. 11: *o. c.*, f. 14, col. 2], Fonsecam, 2 Metaphysicae, c. 1, q. 2, sect. 6, 2^{m} [*o. c.*, t. 1, col. 414F-416A]

Luego tampoco en las otras cosas se alcanza tal especie o se forma tal concepto; si así fuera, podría el entendimiento juzgar si había o no substancia bajo esos accidentes.

6. En definitiva, tal parece ser el proceso cognoscitivo de nuestro entendimiento: recibe, en primer lugar, la especie espiritual que representa la misma cosa sensible y material que viene representada en el acto de la fantasía. Representa, por tanto, en primer lugar, los accidentes sensibles propios de un determinado sentido; seguidamente se representan los sensibles comunes que modifican el conocimiento del sensible propio; finalmente representa de modo confuso el sujeto de los accidentes por representarlo en ese concreto accidental. E informado el entendimiento con esta especie conoce con concepto propio los sensibles propios y también los comunes, que de alguna manera van de suyo representados en la especie. Y como nuestro entendimiento tiende por su propia índole a dividir lo que está unificado, puede conocer estos sensibles con conceptos diferenciados y propios; deduce, en cambio, por razonamiento el sujeto de los accidentes y lo demás que no viene representado por la especie. En efecto, al considerar el entendimiento los accidentes y sobre todo al conocer los cambios que en ellos se realizan permaneciendo el mismo sujeto, deduce por razonamiento que algo está bajo ellos, y así concibe la substancia a manera de sujeto substante. Y lo mismo en los demás casos.

7. Ex his d i c o 3.º: Intellectus, quando per discursum pervenit in cognitionem substantiae, elicit speciem repraesentantem aliquo modo substantiam ipsam. Et idem est de similibus.

Haec conclusio e x p l i c a t u r optime per ea quae diximus[155] de cognitione ⌊universalis⌋, / quod ⌊prius⌋ concipitur per speciem sin- P 365
gularis, tamen postea formatur propria species illius. Per ea etiam quae de imaginativa diximus,[156] ⌈nempe⌉ primo concipere sensibilia composita per ⌊species⌋ simplicium, tamen postea formare species illorum. Ad hunc ⌈ergo⌉ modum intelligo in praesenti ⌈fieri⌉, ⌊nam⌋ intellectus res ⌊a sensibus⌋ non perceptas primo, non concipit per proprias species earum, sed per species rerum sensibilium discursu provenit in aliarum cognitionem; cum vero iam cognovit res illas, format in se aliquas species illarum proportionatas cognitioni, quam de illis habet rebus.

Et hoc persuadetur similibus argumentis adductis in aliis locis,[157] nempe quia intellectus est capax illarum specierum, et non habet illas; ergo resultabunt ex cognitione illarum ⌈rerum⌉.

I t e m, quia postea intellectus facilius concipit rem; ergo manet aliqua species propria, nam per alienam non posset tam facile ⌈id⌉ efficere.

8. Ex dictis in hac quaestione resolvitur alia, nempe quid a nostro intellectu concipiatur prius via originis, an substantia accidensne. Ex dictis ⌈enim⌉ constat prius formari conceptum accidentis quam substantiae, nam illius rei prius format conceptum intellectus noster, cuius speciem primo recipit; sed prius recipit speciem accidentis, nam recipit

7 **1446** his *add.* autem sequitur *P* **1446** dico 3º *S*, 3ª conclusio *PL* **1449** per ea *S*, ex illis *P* **1450** universalis *PL*, universalitatis *S* **1450** prius *PL*, 1 *S* **1451-1452** Per ea... diximus *S*, ex dictis etiam de imaginativa *P* **1452** nempe *P*, *om. S* **1453** species *PL*, speciem *S* **1454** ergo *PL*, *om. S* **1454** intelligo *S*, intelligendum est *P* **1454** fieri *P*, *om. S* **1454** nam *PL*, naturam [!] *S* **1455** a sensibus *L*, sensibiles *S*, sensibus *P* **1456** earum *SL*, illarum *P* **1457** aliarum *SP*, illarum *L* **1458** cognitioni *PL*, cognitio *S* **1460** persuadetur *SL*, persuaditur *P* **1460** adductis *add.* supra *P* **1460** aliis *add.* duobus *P* **1461** illarum *SP*, ipsarum *L* **1462** rerum *PL*, *om. S* **1453** concipit *S*, cognoscit *PL* **1464** id *L*, *om. SP* **1464-1465** id efficere *om. P*

8 **1467** prius *S*, primo *PL* **1467** accidensne *S*, an accidens *PL* **1468** enim *P*, *om. S*

7. De aquí, mi tercera afirmación: Cuando el entendimiento llega por razonamiento al conocimiento de la substancia, produce una especie que representa de alguna manera la substancia misma. Lo mismo se ha de decir de casos semejantes.

Esta conclusión encuentra una explicación óptima en la investigación anterior[155] sobre el conocimiento del universal: se concibe primero mediante la especie del singular, pero después se elabora la especie propia de él. También en la investigación sobre la imaginativa:[156] primero concibe los sensibles compuestos mediante las especies de los simples, pero después elabora las especies de ellos. Pues así entiendo yo que sucede en nuestro caso: las cosas que los sentidos no perciben primariamente, el entendimiento no las concibe mediante sus especies propias, sino que mediante las especies de las cosas sensibles llega por razonamiento a conocimiento de las otras. Una vez conocidas esas cosas, elabora en sí algunas especies de ellas proporcionadas al conocimiento que de esas cosas tiene.

Los argumentos semejantes aducidos en otros lugares[157] hacen también fuerza: el entendimiento está capacitado para esas especies, y no las tiene; luego brotarán del conocimiento de esas cosas.

Asimismo, el entendimiento concibe después con más facilidad la cosa. Luego alguna especie propia le queda, pues con especie ajena no podría lograrlo con tanta facilidad.

8. La investigación sobre este punto abre a la solución de otro: ¿Qué es lo que el entendimiento originariamente concibe antes, la substancia o el accidente? La investigación anterior prueba que el concepto de accidente se elabora antes que el de substancia: el concepto que nuestro entendimiento elabora primero es el de aquel objeto, del que recibe primero la especie.

---

[155] d. 9, q. 3, lin. 1006-1018.
[156] d. 6, q. 2, n. 13, lin. 247 sqq.
[157] Cfr. supra, d. 9, q. 4 (1ª et 2.ª concl.), lin. 1341 sqq.

illam immediate actione intellectus agentis, et sine ullo discursu potest per illam formare conceptum accidentis, substantiae vero non sic, ergo.

Sed c o n t r a. 1.º Nam Aristoteles, *7 Metaphysicae, tx. 4*,[158] inquit quod substantia est prior cognitione accidenti.

Et ratione p r o b a t u r, nam {accidens habet intrinsecum ordinem ad substantiam; ergo impossibile est formare conceptum accidentis, / nisi ut habentis ordinem ad substantiam;} ergo debet praeconcipi *S 223v* substantia.

I t e m, ille modus cognoscendi substantiam, supra a nobis positus,[159] videtur impossibilis, nam cognoscere substantiam sub ratione substantis est cognoscere sub ratione relativa; sed omne relativum fundatur in absoluto; ergo sicut fundamentum est prius re fundata, ita debet prius substantia concipi sub conceptu absoluti quam relativi.

I t e m, sequitur quod substantia non cognoscatur a nobis quidditative, nam tunc res cognoscitur quidditative cum proprio conceptu concipitur. Consequens autem falsum est, nam / homo quidditative *P 365v* cognoscitur cum cognoscatur esse animal rationale.

Propter haec thomistae communiter tenent oppositum nostrae sententiae, ut videre est in Soncinate, *7 Metaphysicae, q. 12*;[160] Iavello, *q. 3*.[161]

Tamen nostra sententia est communior, quam tenet Scotus, *in 1, d. 3, qq. 1* et *3*,[162] et *d. 8, q. 2*;[163] Richardus, in *2, d. 24, a. 3, q. 3*;[164] Haerveus, *Quodl. 3, q. 12*;[165] Andraeas, *7 Metaphysicae, q. 4*;[166] Iandunus, *q.* <*10*>.[167] Et rationes factae illam ⌜vere⌝ convincunt.

Unde ad A r i s t o t e l e m respondetur {quod substantia secundum se est prior cognitione, non tamen quoad nos. Vel dicetur quod distincta et quidditativa cognitione substantiae est prior quam accidens, quia accidens pendet ab illa in esse et cognosci, non e contrario,

1471 immediate *SL*, *om. P* **1471** ullo *S*, aliquo *PL* **1472** per *SL*, quod [?] *P* **1475** Et *S*, etiam *P* **1477** ut *om. P* **1477** praeconcipi *SL*, concipi *P* **1479** Item *S*, 2º *P*, Tertio *L* **1479-1480** positus *add.* est *P* **1480** nam *S*, quia *P* **1480-1483** sub... relativi *S*, sub conceptu proprio et absoluto, quam sub ratione relativi *P* **1484** Item *S*, 3º *P*, Quarto *L*, *add.* quia *PL* **1487** cum... esse *S*, cognoscendo quod estv *P* **1487** rationale *add.* etc. *P* **1488** communiter *SP*, vulgo *L* **1489** 12] 13 et 14 *PL* **1491** Tamen... communior *S*, Ea tamen verior est *L* **1491** communior *S*, verior *PL* **1492** Richardus *SPL*, Durandus *P2* **1493** Andraeas *praem.* Antonius *PL* **1494** 10] 3 *SPL* **1494** vere *PL*, *om. S* **1496** Vel dicetur *S*, 2º dicitur *P* **1498** pendet *S*, dependet *P* **1498** e *S*, *om. P* **1498** non e contrario *om. L*

Ahora bien, el accidente es de quien primero recibe la especie, puesto que la recibe a las inmediatas por la actuación del entendimiento agente, y sin necesidad de razonamiento puede elaborar con ella el concepto de accidente, no así el de substancia. Luego.

Objeción: Aristóteles en *7 Metaphysicae, tx. 4*[158] dice que la substancia se conoce antes que el accidente.

Prueba racional: el accidente posee una ordenación intrínseca a la substancia. Luego es imposible elaborar un concepto de accidente que no incluya esa ordenación a la substancia. Por tanto, ha de concebirse primero la substancia.

Asimismo, parece imposible ese modo de conocer la substancia antes expuesto:[159] conocer la substancia bajo la dimensión de substante es conocerla bajo una dimensión relacional. Ahora bien, todo lo relacional está fundado en lo absoluto. Luego al igual que el fundamento es anterior a lo fundado, también el concepto absoluto de substancia ha de ser anterior al concepto relacional.

De aquí se sigue, asimismo, que no conocemos la substancia en su quiddidad, porque entonces se conoce una cosa en su quiddidad, cuando se la concibe con concepto propio. Ahora bien, la conclusión es falsa, puesto que al hombre se le conoce en su quiddidad al conocérsele como animal racional.

Por estas razones sostienen generalmente los tomistas la tesis opuesta a la nuestra, como se puede ver en Soncinas, *7 Metaphysicae, q. 12;*[160] Iavello, *q. 3.*[161]

A pesar de todo, la nuestra es la opinión más general. La sostiene Escoto en *1, d. 3, qq. 1 y 3*[162] y en *d. 8, q. 2;*[163] Ricardo en *2, d. 24, a. 3, q. 3;*[164] Herveo en *Quod. 1.3, q. 12;*[165] Andrés en *7 Metaphysicae, q. 4;*[166] Jandún *q. 10.*[167] Y los argumentos expuestos constituyen una auténtica prueba.

Respondo, por tanto, a la objeción de Aristóteles: el conocimiento de la substancia es anterior en sí misma considerada, pero no con relación a nosotros. O si se quiere: la substancia es anterior al accidente, cuando se trata de un conocimiento riguroso y quidditativo, y no al contrario.

---

158 1028 a 31- b 7 (passim).
159 Cfr. supra, d. 9, q. 4, n. 6, lin. 1430-1445.
160 *o. c.*, ff. 72 sq.
161 *Met.* VII, q. 3: *o. c.*, ff. 782-785.
162 q. 3, n. 5: *o. c.*, t. 9, p. 98: «Accidentia habent propriam virtutem motivam intellectus».
163 ?
164 *o. c.*
165 *o. c.*, ff. 84ᵛ sqq.
166 *o. c.*, ff. 32ᵛ sq.
167 *Met.* I, q. 10: *o. c.*, f. 14 a D.

tamen cognitione confusa et imperfecta accidens est ┌prius cognitione}, quia est┐ primum quod sensibus obicitur.

Ad rationem p r i m a m respondetur quod prima cognitio accidentis non dicit ordinem ad subiectum, sed illud in confuso includit; et ita substantia cognoscitur quodammodo simul cum accidenti, vel in confuso, scilicet inquantum est pars ┌illius┐ concreti accidentalis, non tamen concipitur proprio substantiae conceptu. Et simile huius videre est in ipsa cognitione phantasiae.[168]

┌Ad s e c u n d a m respondetur quod substantia primo concipitur ut substans, et ibi includitur quod ipsa subsistat, et ita in confuso continetur ibi absolutus conceptus substantiae, tamen tunc non concipitur substantia illo conceptu praeciso et proprio, sed ut subest alteri rationi notiori nobis.

Ad t e r t i a m dicitur quod substantia cognoscitur a nobis quidditative modo humano, scilicet a posteriori et per effectus; et hoc modo cognoscimus materiam, animam nostram, etc. nusquam tamen concipimus has res propriis et absolutis conceptibus.┐

9. S e c u n d o resolvitur ┌ex dictis┐ alia quaestio, scilicet quomodo accidentia conferant ad cognitionem quod quid [erat esse], quod Aristoteles docuit supra in prooemio, *lib. 1*.[169] {Quia enim intellectus noster ab accidentibus incipit, et hinc ad substantiam penetrat,} ideo cognitio accidentis multum conducit ad cognitionem quidditatis substantialis, quod maxime verum ┌est┐, ut Themistius[170] et Philoponus[171] hic notant, de cognitione propriorum accidentium, operationum et potentiarum,
nam ex his colligimus rerum perfectionem et diversitatem. / Ex perfec- *P 366*
tione enim operationis colligitur perfectio rei. Et hic est modus usitatus
a physicis, et maxime ab Aristotele, ut videre / est in his libris *De* *S 224*
Anima,[172] et *1 Physicorum*,[173] ubi quaerit principia rerum naturalium; et in 4,[174] ubi quaerit essentiam loci; et in *1 De generatione*,[175] cum quaerit

1499 accidens *S*, antecedens [!] *P* **1499-1500** prius... est *PL*, *om. S* **1503** ita *S*, sic *PL* **1503** vel *S*, scilicet *P*, hoc est *L* **1504** scilicet *om. PL* **1504** illius *P*, *om. S* **1505** simile *SL*, simul [!] *P* **1507-1515** Ad secundam... conceptibus *P*, *om. S*

9 **1516** ex dictis *P*, *om. S* **1517** quod... esse *S*, quidditatis subiecti *L* **1518** prooemio *S*, prologo *PL* **1521** est *P*, *om. S* **1521** Themistius *SP*, D. Thomas *L* **1521** hic *S*, ibi *PL* **1522** propriorum *SL*, priorum *P* **1522** accidentium *add.* et *P* **1522** potentiarum *add.* substantiae *L* **1523-1524** Ex... rei *SP*, *om. L* **1525** 224] 222 *S* **1527** cum *SL*, ubi *P*

Pero en un conocimiento confuso e imperfecto es el accidente lo primero que se ofrece a los sentidos.

Respuesta al primer argumento: el primer conocimiento que se tiene del accidente no es abstracto sino concreto. Ahora bien, el accidente concreto no posee una ordenación intrínseca al sujeto, sino que lo supone en confuso. De esta manera la substancia queda conocida en alguna medida a una con el accidente, esto es, confusamente; quiero decir, como parte de ese concreto accidental; pero no se concibe con un concepto propio de substancia. Y lo propio puede observarse en el conocimiento de la fantasía.[168]

Repuesta al segundo argumento: El primer concepto de substancia es el de substante y en él va incluida su propia subsistencia; de esta manera está confusamente contenido en él el concepto absoluto de substancia. Pero entonces no se concibe la substancia con aquel concepto acotado y propio, sino en cuanto sometida a un concepto que nos es más conocido.

Repuesta al tercer argumento: El conocimiento quidditativo que tenemos de substancia es de carácter humano, quiero decir *a posteriori* y a través de los efectos. Tal es también el conocimiento que tenemos de la materia, de nuestra alma, etc. Pero nunca concebimos estos objetos con conceptos propios y absolutos.

9. La otra cuestión, en segundo lugar, queda resuelta con la investigación anterior. Me refiero a la contribución de los accidentes en orden al conocimiento de la quiddidad substancial, doctrina que expuso Aristóteles antes en el Proemio *lib. 1*.[169] En efecto, nuestro entendimiento comienza por los accidentes y de ellos penetra en la substancia. Por eso el conocimiento del accidente contribuye en tan gran medida al conocimiento de la quiddidad substancial. Y es una gran verdad, como observan al tratar el tema Temistio[170] y Filópono,[171] en lo referente al conocimiento de los accidentes propios, acciones y facultades: a partir de ellas deducimos la perfección y diversidad de las cosas, pues de la perfección de la actividad se deduce la perfección de la cosa. Tal es el procedimiento que utilizan los físicos, sobre todo Aristóteles, como se puede ver en estos libros *De Anima*[172] y en *1 Physicorum*,[173] en donde busca los principios de las cosas naturales. También el *4*,[174] en donde estudia la esencia del lugar; y en *1 De generatione*[175] al investigar la esencia de la generación substancial. También lo observó Santo Tomás en 2 *Contra Gentes, cap. 58*.

---

168 Cfr. d. 6, q. 4.
169 *De an.*, A 1: 402 b 21-25.
170 *De an.*, I 2 sq.: *o. c.*, pp. 214 sq.
171 *De an.*, I: *o. c.*, ff. [7] sq. Cfr. *Ib.*, II: *o. c.*, f. [37].
172 Cfr. *De an.*, A 1: 402 b 21-25; B (passim).
173 184 a 10-b 14 (passim).
174 *Phys.* IV: 208 a 27-224 a 17 (passim).
175 *De gen. et corrupt.* A: 314 a 1-315 a 25 (passim).

essentiam ⌊generationis substantialis⌋, ut etiam notavit D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 56.*

Sed oportet advertere quod utilitas huius cognitionis ⌈accidentium⌉ est in principio, cum via inquisitionis proceditur; unde non requiritur integra cognitio ⌊ipsorum⌋ accidentium, nam haec magna ex parte pendet ex cognitione subiecti et principii a quo ⌊dimanant⌋; requiritur ergo aliqualis cognitio accidentium, per quam paretur via ad habendam perfectam cognitionem quidditatis substantialis, ex qua rursus a priori procedendo, perfectius cognocuntur passiones ⌈ipsae⌉ et de essentia ipsa demonstrantur.

QUAESTIO 5

Quomodo intellectus cognoscat se, animam et quae in ipsa sunt

1. In hac quaestione specialiter loquitur de anima rationali et de his quae illi inhaerent, ut sunt potentiae, habitus ⌈spirituales⌉ et actus. Et ratio dubii in quaestione proposita est, quia cum ista omnia sint spiritualia, de se sunt actu intelligibilia; ergo poterunt per se ipsa cognosci; ergo non indigent aliqua specie aut extrinseco alio ut cognoscantur.

I n c o n t r a r i u m autem est, nam si intellectus cognosceret se et animam per substantiam suam, perfecte et clare illam cognosceret et continuo esset in perpetua et actuali cognitione illius; utrumque autem est contra experientiam; ergo.

1528 generationis substantialis *PL*, gener^{is} subij (abrev.) *S* **1528** ut *S*, quod *PL* **1530** huius *om. P* **1530-1531** accidentium *PL*, *om. S* **1532** ipsorum *PL*, specierum [!] *S* **1533** subiecti *SL*, obiecti *P* **1533** dimanant *PL*, dimanat *S* **1536** ipsae *PL*, *om. S* **1539** ipsa sunt *add. supra a. m.* Hic explicatur tota q. 87, 1 p. D. Thomae *S*

1 **1540** loquitur *S*, loquimur *PL* **1541** spirituales *PL*, *om. S* **1542** Et *om. P* **1542** in... proposita *om. PL* **1544-1545** cognoscantur *add.* hac enim de causa ita rectius sentiunt Theologi de Angelis disputantes (IV 5, 1) *L* **1547** per... suam *om. PL* **1548** perpetua et *om. P*

Una observación oportuna: la utilidad de esta conocimiento de los accidentes tiene lugar al principio, cuando se pone en marcha el proceso de investigación. No se requiere, por tanto, un conocimiento pleno de los accidentes mismos, puesto que éste está dependiendo en gran parte del conocimiento del sujeto y principio de donde dimanan. Basta, pues, un conocimiento parcial de los accidentes que prepare el camino en orden a lograr un conocimiento perfecto de la quiddidad substancial. Desde ella, con un procedimiento *a priori,* se obtiene un conocimiento más perfecto de la propiedades mismas y se demuestra su dimanación de la esencia misma.

CUESTIÓN 5

Cómo se conoce el entendimiento a sí mismo, al alma y lo que en ella se da

1. El tema específico de la presente cuestión es el alma racional y lo que a ella va inherente, como son las facultades, los hábitos espirituales y los actos. Y el problema que se plantea es el siguiente: al ser espirituales todas estas cosas, son de suyo actualmente inteligibles. Luego se podrán conocer por sí mismas; no necesitan, por tanto, de especie alguna o de otro elemento extrínseco para ser conocidas.

Pero a esto se opone que si el entendimiento se conociese a sí mismo y al alma a través de su propia substancia, la conocería con perfección y claridad y tendría en todo momento un conocimiento permanente y actual de ella. Ahora bien, ambas conclusiones contradicen la experiencia. Luego.

Circa hoc non defuerunt dicentes animam se ipsam perpetuo cognoscere et intelligere. Quod tenuit Plato in *Alcibiade,*[176] sic explicans illud Delphici oraculi: «Nosce te ipsum.» Quod videtur sequi D. Augustinus, *10 De Trinitate,* per totum, praecipue *cc. 8* et *9;*[177] et *lib. 14, cc. 8* et *10.*[178] Idem Gregorius, in *1, d. 1, q. 2;*[179] Picus Mirandulanus, in suis *Conclusionibus.*[180] Haec tamen opinio est contra experientiam, ⌜quia⌝ nullus in se experitur talem continuam animae cognitionem, immo etiam multi ignorant an animam habeant. / Dicere vero / non experiri *S 224v* nos hanc cognitionem propter assiduitatem ⌜eius⌝ est ridiculum, et *P 366v* simile opinioni Pythagorae,[181] qui asseruit caelum causare sonum magnum, sed non audire propter ⌞assiduitatem⌟. Certa ergo res est quod anima nostra non semper se ipsam cognoscit.

2. *Prima conclusio.* Ex quo sequitur 1.º, quod non cognoscit se per suam substantiam, nam si se ita cognosceret, perpetuo se ⌜ipsam⌝ cognosceret, sicut angelus, nam intelligere se per suam substantiam in praesenti est quod ipsa essentia animae deserviat suo intellectui, tamquam species sui ad intelligendum se ipsam; quod si hoc haberet, in sua cognitione non penderet a sensibus, neque ab extrinseco aliquo, quia ex se haberet omnia necessaria ad se cognoscendum; ergo se continuo cognosceret; non ergo se cognoscit per suam substantiam. Et idem est de potentia intellectiva respectu sui ipsius, propter eamdem rationem.

3. *Secunda conclusio.* Hinc sequitur, 2.º, quod anima, ut cognoscat se ipsam, indiget ut actuetur per species aliquas.

1552 Delphici oraculi] delphicum oraulum *P,* Delphici oraculum *S* **1553** 8 et 9 *SP,* 89 *L* **1554** d. 1 *S,* d. 5 *PL* **1555** quia *P, om. S* **1556** talem *S,* hanc *P* **1557** multi *S,* plures *P* **1558** eius *P, om. S* **1559** qui asseruit *S,* dicentis *P* **1559-1560** magnum *om. P* **1560** assiduitatem *PL,* continuitatem *S, add.* quod alibi refellendum est *L*

2 **1562** conclusio *add. in margine a. m.* Hanc et aliam sequitur Toletus, 3 De anima, q. 11 [c. 4, tx. 8: *o. c.,* f. 140]; Durandus, 2, d. 3, q, 6. n.º 13 [*o. c.,* f. 139v, col. 1]; Fonseca, 2 Metaphysicae, c. 1, sect. 6, n.º 3 [*o. c.,* t. 1, col. 418 ssq.], qui dicunt quod anima humana ut sic, non est cognoscibilis quidditative in hac vita. *S* **1563** ipsam *PL, om. S* **1564** angelus *S,* angeli *PL* **1567** neque *S,* nec *P* **1568** quia *S,* nam *P* **1569** cognosceret *add.* quod est absurdissimum *L*

Sobre este punto no faltaron quienes dijeran que el alma se conoce y se entiende a sí misma permanentemente. Es lo que sostuvo Platón en el *Alcibíades*[176] entendiendo en este sentido aquel dicho del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo». Es la opinión que parece seguir S. Agustín en *10 De Trinitate* por todo el tratado, principalmente en los *cc. 8 y 9*[177] y en el *lib. 14, cc. 8 y 10.*[178] Igualmente Gregorio en *1, d. 1, q. 2;1*[179] Pico de la Mirándola en sus *Conclusiones.*[180] Sin embargo, esta opinión contradice la experiencia: nadie experimenta en sí tal conocimiento permanente del alma; es más, hay muchos que incluso ignoran si tienen alma. Decir que no experimentamos este conocimiento por la continua frecuencia con que se da, es una ridiculez; como lo es la opinión de Pitágoras[181] al asegurar que el cielo produce un gran sonido, pero que no se oye por la continua frecuencia. Es cosa segura, por consiguiente, que nuestra alma no siempre se conoce a sí misma.

2. Primera tesis. De aquí se sigue, en primer lugar, que no se conoce a través de su propia substancia. Si se conociera de esta forma, se estaría constantemente conociendo a sí misma, como el ángel. En efecto, comprenderse a través de su propia substancia actualmente significa que la propia esencia del alma está al servicio de su entendimiento, a manera de especie de sí para entenderse a sí misma. Si así fuera, en su conocimiento no dependería de los sentidos ni de objeto alguno exterior, puesto que por sí misma tendría todos los requisitos para conocerse. Por tanto, se estaría conociendo continuamente. No se conoce, pues, a través de su propia substancia. Lo mismo se ha de decir de la facultad intelectiva con respecto a sí misma, por la misma razón.

3. Segunda tesis. De aquí se sigue, en segundo lugar, que, para que el alma se conozca a sí misma, necesita ser actuada por algunas especies.

---

176 ?

177 nn. 11 sqq.: CChL 50, 324 sqq. (PL 42, 979 sq.).

178 XIV 8, 11; 10, 13: CChL 50 A, 435-438; 440 sq. (PL 42, 1044 sq.; 1047).

179 *o. c.*, f. 27.

180 Joannes Picus Mirandulla, *Conclusiones paradoxae*, n. 62: *o. c.*, t. 1, p. 62. Cfr. *Apologia*: *o. c.*, t. 1, pp. 155 sqq.

181 Cfr. Aristotelem, *De an.*, A 4: 407 b 32; *Met.* A 5: 985 b 23-986 b 8; A 8: 990 a 22; M 6: 1080 b 19; M 8; 1083 b 8; *De caelo* III 1: 300 a 15; Porphyrium, *Vita Phyt.*, 30 (DK 31 B 129).

P a t e t, quia ex se non est sufficienter actuata, neque habet sufficiens principium ad cognoscendum se; ergo indiget ⌜actuari⌝ aliquibus speciebus.

4. *[Tertia conclusio]*. Unde sequitur, 3.º, quod anima non cognoscit se et suas potentias per proprias species, sed per alienas. Nulla enim species potest fieri ab intellectu agente quae repraesentet animam et potentiam prout in se est.

Et ratio est, quia anima non cognoscit se ipsam per se, sed in cognitionem sui devenit per effectus suos, nempe ⌜per⌝ actus, ut patet ex discursu omnium rerum quae de animae substantia et potentiis ⌜eius⌝ diximus;[182] ergo per alienas species, nempe per actus, devenit anima in cognitionem sui et suarum potentiarum et habituum, et non haec cognoscit per proprias species.

I t e m, alias intuitive et clare cognosceret.

Et ratio istorum ⌜omnium⌝ est, quia anima nostra, ex eo quod est spiritualis, habet quod sit intellectiva, tamen quia est infima inter res omnes spirituales, ideo etiam infima est in ratione intellectiva. Tamen nihilominus non est pura potentia in ⌞eo genere⌟, sed aliquam activitatem et actualitatem habet ex propriis; est tamen pura potentia in genere intelligibilium, id est, de se non sufficienter actuata, neque sufficienter facta ea quae debet intelligere, etiam respectu sui ipsius; et ideo indiget actuatione aliqua. Hoc autem totum / provenit ex de- P 367
pendentia quam habet a sensibus corporis, cuius ex natura sua est actus et forma./

Haec est doctrina D. Thomae, supra, *a. 1*,[183] quae de se satis clara S 225
est. Sed Caietanus, ibi,[184] prolixa quadam expositione obscuram ⌜eam⌝ reddit, et falsa aliqua admiscet, ut est illud quod intellectus noster non

3 **1574** neque *S*, nec *PL* **1575** actuari *PL, om. S*

4 **1577** Unde *SL, om. P* **1581** Et *om. PL* **1582** per *P, om. S* **1582-1584** ut patet... diximus *om. L* **1583-1584** omnium... diximus *S*, et dictis *P* **1584** eius *P, om. S* **1585** suarum *om. P* **1586** haec *om. P* **1587** cognosceret *add.* quod experientiae adversatur (IV 5, 2) *L* **1588** omnium *PL, om. S* **1589-1590** infima... spirituales *S*, res infima inter spirituales *P* **1591** eo genere *P*, cognitione *S* **1591-1592** activitatem et *om. P* **1593** de *S*, ex *P* **1594** etiam *om. P* **1595** aliqua *add.* quam in specie assequitur (Ib.) *L* **1597** et forma *om. PL* **1598** 225] 223 *S* **1599** est *om. P* **1599** eam *P, om. SL* **1600** noster *om. P*

Es evidente: A expensas propias no queda suficientemente actuada ni posee un principio suficiente para conocerse. Luego necesita ser actuada por algunas especies.

4. Tercera tesis. De aquí se sigue, en tercer lugar, que el alma no se conoce a sí ni sus facultades por especies propias sino ajenas. En efecto, el entendimiento agente no puede producir ninguna especie que represente el alma y las potencias tal como son en sí.

La razón es esta: el alma no se conoce a sí misma directamente, sino que llega al conocimiento de sí por medio de sus efectos, esto es, de sus actos, como lo evidencia todo el razonamiento que hemos hecho[182] al tratar del alma y sus facultades. Luego el alma llega al conocimiento de sí misma, de sus facultades y hábitos por especies ajenas, esto es, por los actos, y no por especies propias.

Asimismo, si así no fuera, conocería intuitivamente y con claridad.

La razón de todo ello es que nuestra alma es intelectiva por el hecho de ser espiritual; pero por ocupar la escala más baja entre los seres espirituales, es también la más baja en su condición de intelectiva. No es, sin embargo, mera potencia en esa dimensión, sino que tiene una cierta actividad y actualidad a expensas propias. Pero sí es pura potencia en el ámbito de los objetos inteligibles, quiero decir que no está de suyo suficientemente actuada ni suficientemente hecha a entender lo que debe aun en lo que a sí misma respecta. Necesita por lo mismo algún tipo de actuación. Todo ello proviene de la dependencia que guarda de los sentidos del cuerpo, del que ella es por su propia naturaleza acto y forma.

Tal es la doctrina de Santo Tomás antes citada, *a. 1*,[183] bien clara de por sí; sólo que Cayetano, en ese lugar,[184] la obscurece con una prolija explicación y entremezcla algunas falsedades. Por ejemplo, que nuestro entendimiento es pura potencia no sólo en el ámbito de lo inteligible, sino también en el ámbito de lo intelectivo. Y esto segundo no puede sostenerse, porque nuestro entendimiento es actual y esencialmente una facultad intelectiva.

---

[182] Cfr. d. 3, q. 1.

[183] 1 p., q. 87, a. 1.

[184] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 87, a.1) VIII sqq.

tantum in genere intelligibilium, sed etiam in genere ⌊intellectivorum⌋ est pura potentia. Hoc enim secundum stare non potest, nam intellectus noster actualiter et essentialiter est potentia intellectiva: ergo ex se vim activam habet ad intelligendum, ut patet ex dictis, ⌈supra⌉, *d. 5*;[185] ergo in hoc genere non est pura potentia.

5. *Utrum intellectus cognoscat habitus animae per essentiam eorum.* Ex his ulterius constat quod anima cognoscat habitus suos. Non enim illorum habet proprias species, sed sicut potentias per actus, ita habitus —se tenentes ex parte potentiarum— per actus ipsos facilius elicitos cognoscit.

6. *Utrum intellectus cognoscat proprium actum.* De actibus vero dicunt quidam quod cognoscuntur per se ipsos, non per species, quia ipsi sunt immediate ⌊coniuncti⌋ potentiae intellectivae; ergo non est necesaria eorum species.

Alii vero opinantur cognosci per species eorum, nam intellectus non potest se per se ipsum cognoscere; ergo neque actus suos.

Item, transacto actu, recordatur intellectus se intellexisse hoc vel illud; ergo mansit in illo species sui actus; ergo per illam cognoscitur.

Item, quia si actus per se cognoscerentur, clarius et apertius cognoscerentur; unde iuxta hoc, eo ipso quod intellectus operatur, resultat in illo aliqua species illius ⌈actus⌉, imperfecta tamen, ut videtur, et ideo imperfecte ⌈et confuse⌉ cognoscitur.

1601 tantum *S*, solum *PL* **1601** in genere *S*, *om. PL* **1601** intellectivorum *PL*, intellectuum *S* **1603-1604** ex se *S*, ab intrinseco *P*, *intrinsece L* **1604** ex dictis *om. P* **1604** supra *P*, *om. S* **1604-1605** d. 5 *add.* q. 5 *P*

5 **1606-1607** Ex... ulterius *SP*, Unde consequenter (quod iam tetigimus) *L* 1608 potentias *SL*, potentia *P* **1608** per actus *S*, per habitus [!] *P*, *om. L* **1609** potentiarum *SP*, earum *L* **1609** facilius *S*, faciliter *PL* **1609-1610** elicitos *add.* ipsos habitus *SP* [*videtur iteratio*]

6 **1613** coniuncti *PL*, coniunctae *S* **1615** vero *add.* rectius *L* **1615** opinantur *S*, putant *P* **1616** se per *S*, saepe *P* **1616** ergo *add.* multo minus *L* **1616** neque *S*, nec *P* **1620** clarius *SP*, *om. L* **1621** cognoscerentur *add.* quam solet *S* **1622** aliqua *om. PL* **1622** actus *PL*, *om. S* **1623** et confuse *P*, *om S*

Posee, por tanto, por sí mismo fuerza activa para entender, como lo evidencia la investigación anterior de la *d. 5*.[185] Luego en este ámbito no es pura potencia.

5. *¿Conoce el entendimiento los hábitos del alma a través de la esencia de ellos?* Estas razones manifiestan además la manera que tiene el alma de conocer sus propios hábitos. No tiene de ellos especies propias, sino que al igual que conoce las facultades por sus actos, también los hábitos —que caen del lado de las facultades— los conoce por los actos mismos que produce con una mayor facilidad.

6. *¿Conoce el entendimiento su propio acto?* Hay quienes dicen que los actos se conocen por sí mismos, no por especies, puesto que por sí mismos están inmediatamente unidos a la facultad cognoscitiva. No se precisan por tanto, especies de ellos.

Otros a su vez opinan que se conocen por las especies de ellos: el entendimiento no puede conocerse por sí mismo; luego tampoco sus actos por sí mismos.

Asimismo, transcurrido el acto, el entendimiento recuerda que entendió esto o aquello. Luego quedó en él la especie de su acto. Por ella consiguientemente lo conoce.

Asimismo, si el acto se conociera por sí mismo, se conocería con una mayor claridad y evidencia. Pero según esta opinión por el hecho mismo de actuar el entendimiento, surge en él cierta especie de ese acto, imperfecta, sin embargo, al parecer; y por lo mismo se tiene de él un conocimiento imperfecto y confuso.

---

[185] d. 5, q. 5, passim.

7. Ex eodem forte modo cognoscitur actus voluntatis, scilicet quod quando voluntas exit in actum, ⌜in⌝ ⌞intellectu⌟ resultat aliqua species illius.

Sunt enim qui dicunt actum voluntatis cognosci ab intellectu per solum actum intellectus per quem obiectum fuit voluntati propositum.

Quod tamen mihi non ⌞placet⌟, nam facta illa propositione obiecti, potest voluntas exire et non exire in actum; ergo ex vi illius non potest intellectus actum voluntatis cognoscere; ergo aliud principium est necessarium; hoc autem esse non potest nisi aliqua species.

8. *Quomodo intellectus cognoscat species intelligibiles.* De ipsis ⌞tandem⌟ speciebus intelligibilibus quidam ⌜etiam⌝ aiunt per se <ipsas> cognosci, nam cum sint principia cognoscendi alia, non mirum si sint principia cognoscendi se, et superfluum est alia multiplicare.

Sed mihi etiam videtur non cognosci per se ipsas, alias evidentissime cognoscerentur, quod tamen non ita est.[186] Unde dico cognosci per effectus, / nempe per actus, nam ex illis colligimus dari species et *S 225v*
non alio modo.

9. Quod si q u a e r a s cur ista omnia non cognoscuntur per se / *P 367v*
ipsa clare ⌜et distincte⌝, cum sint spiritualia et intra ⌞animam⌟, r e s p o n d e t u r: Propter impedimentum corporis et dependentiam quam pro hoc statu ⌞habent⌟ ⌜vires intellectivae⌝ ab ipsis sensibus. Unde cum haec non percipiantur sensu, non potest intellectus formare clarum et distinctum conceptum earum.

10. Et hinc ultimo c o l l i g i t u r quod quando Aristoteles, 3 *De Anima, tx. 15*,[187] ait quod «in his quae sunt sine materia, idem est quod

7 **1625** in *PL, om. S* **1625** intellectu *PL,* intellectus *S* **1625** resultat *S,* fit *PL* **1629** placet *PL,* probatur *S* **1630** potest *SL, om. P*

8 **1633-1634** tandem *PL,* tamen *S* **1634** etiam *P, om. S* **1634** ipsas] ipsam *S,* ipsos *PL* **1636** et... multiplicare *SP, om. L* **1636** multiplicare *S,* multiplicari *P* **1637-1639** per... per *om. P [om. transcriptionis]* **1638** est *add.* [ut] intelligitur ex controversia in libro superiore, c. 2 (IV 5, 4) *L*

9 **1641** cur *SL,* quare *P* **1642** et distincte *P, om. S* **1642** animam *P,* animum *S* **1644** habent *PL,* habet *S* **1644** vires intellectivae *P, om. S* **1644** Unde *praem.* Ad *P*

10 **1647** Et *om. PL* **1647** 3 *SL, om. P* **1648** sunt *add.* omnino *P* **1648** quod *SL,* quo *P*

7. De la misma manera quizás se conoce el acto de la voluntad: cuando la voluntad irrumpe en acto, surge en el entendimiento cierta especie de ese acto.

Pero hay quienes afirman que el entendimiento conoce el acto de la voluntad únicamente mediante el acto del entendimiento por el que se propuso el objeto de la voluntad.

Afirmación que, a la verdad, a mí no me satisface: hecha esa propuesta del objeto, la voluntad puede irrumpir o no irrumpir en acto. Luego el entendimiento no puede conocer el acto de la voluntad en virtud de esa propuesta. Se requiere, por tanto, otro principio. Ahora bien, éste no puede ser sino una especie.

8. *¿Cómo conoce el entendimiento las especies inteligibles?* Finalmente, en cuanto a las especies mismas inteligibles, algunos afirman también que se conocen por sí mismas, pues si son principios de conocimiento de otras cosas, nada de extraño que lo sean también de conocimiento propio; y es superfluo establecer más principios.

Pero a mí me parece que tampoco se conocen por sí mismas; si así fuera, se conocerían con toda evidencia, lo que no ocurre.[186] Afirmo, por tanto, que se conocen por sus efectos, esto es, por sus actos; pues sólo por ellos, y no de otro modo, deducimos que se dan especies.

9. Si se pregunta por qué todo eso no se conoce por sí mismo con claridad y nitidez siendo espiritual y aconteciendo dentro del alma, respondo: porque el cuerpo lo impide y las energías intelectivas dependen, en el estado presente, de los sentidos mismos. Por tanto, al no percibirlo el sentido, no puede el entendimiento formar un concepto claro y nítido de ello.

10. Finalmente, de aquí se desprende el sentido de aquella frase de Aristóteles en 3 *De Anima, tx. 15*:[187] «En estas cosas que se dan sin materia es idéntico el que entiende y lo inteligido».

---

[186] Cfr. d. 5, q. 2, passim.
[187] c. 5: 430 a 6 sq.

intelligit et quod intelligitur», intelligitur de his quae sunt sine materia omnino et sine ordine ad illam, ut sunt intelligentiae, non vero verificatur de intellectu nostro pro hoc statu, de quo subdit quod intelligit se, sicut alia intelligibilia.

QUAESTIO 6

Quomodo possimus Deum et substantias separatas pro hoc statu cognoscere

1. D i c o 1.º: Intellectus noster pro hoc statu potest devenire in aliquam cognitionem istarum rerum.

Ita Aristoteles, *9 Metaphysicae, cap. 12,*[188] qui aperte ⌜ibi⌝ affirmat nos posse cogoscere substantias separatas, licet <hoc> sub dubio reliquerit, hic, *tx. 36;*[189] et in *lib. 12 Metaphysicae,*[190] illas investigat. Idem D. Thomas, supra,[191] et *3 Contra Gentes,* ⌜a⌝ *cap. 4* usque ad *45;* Albertus, *3 De Anima, tract. 3,* a ⌜c.⌝ *6* usque ⌜ad⌝ *11,*[192] ⌜Commentator, dicto *tx. 36*⌝.[193]

2. Sed est ⌜1.º⌝, n o t a n d u m quod d u p l i c i t e r potest res cognosci:

U n o modo quantum ad «an est», a l i o vero modo quantum ad «quid sit». Et ipsum «an est» d u p l i c i t e r etiam potest cognoscit: u n o modo quantum ad actualem existentiam, a l i o modo quando ad aptitudinem, nam valde diversum est ⌜cognoscere⌝ rem actu esse vel

1649 et *add.* sunt *P* **1654** cognoscere *add. a. m.* D. Thomas, 1.ª p., q. 88; et a. 2, q. 86 *S*

1 **1655** Dico 1.º *S*, 1.ª conclusio *PL*, *praem.* In hac quaestione sit *PL* **1655** noster *om. PL* **1657** ibi *P*, *om. S* **1658** hoc] hic *S*, illud *P* **1659** tx. 36 *S*, capite 36 *P*, capite 7 *L* **1659** Idem *SL*, ipse *P* **1660** a *PL*, *om. S* **1661** c. *PL*, *om. S* **1661** ad *PL*, *om. S* **1661** Commentator... 36 *L*, *add.* Est denique satis aperta doctrina Pauli Rom 1, cum Gentiles philosophos arguit, quod Deum et invisibilia noverint, nec tamen coluerint. (IV 6, 1) *L*, *add. in margine a. m.* Toletus, 3 Animae, q. 23 [c. 7, tx. 36: *o. c.*, ff. 171-172v], Fonseca, 2 Metaphysicae, c. 1, q. 2, sect. 5 [*o. c.*, t. 1, col. 411-414] *S*

2 **1662** 1º *PL*, *om. S* **1664** ad... ad *om. PL [om. transcriptionis]* **1667** nam *S*, enim *PL* **1667** cognoscere *P*, *om. S*

Se está refiriendo a estas cosas que se dan absolutamente sin materia y sin orden a ella, como son las inteligencias; pero no tiene aplicación a nuestro entendimiento en su estado presente. De él añade que se conoce a sí mismo como conoce los demás objetos inteligibles.

CUESTIÓN 6

Cómo podemos conocer en el estado presente a Dios y las substancias separadas

1. Primera afirmación: Nuestro entendimiento en el estado presente puede llegar a un cierto conocimiento de esos objetos.

Así Aristóteles en *9 Metaphysicae, cap. 12.*[188] En ese lugar afirma abiertamente que podemos conocer las substancias separadas —aunque al tratar el tema, en *tx. 36,*[189] lo había dejado entre dudas—. En el *lib. 12 Metaphysicae*[190] hace la investigación de esas substancias. Es también la opinión de Santo Tomás en el lugar mencionado[191] y en *3 Contra Gentes, desde cap. 41 a 45;* Alberto en *3 De Anima, tract. 3, desde cap. 6 a 11;*[192] el Comentador en el citado *tx. 36.*[193]

2. Una primera observación: De dos maneras puede conocerse una cosa:

Una en cuanto a su existencia, y otra en cuanto a su quiddidad. Y la existencia misma puede todavía conocerse de dos maneras: una en cuanto a su actual existencia, y otra en cuanto a su aptitud [para existir]. Pues es muy distinto conocer que una cosa está actualmente existiendo o sólo que pueda existir.

---

188 1051 b 9 sqq.; b 27 sqq.
189 *De an.*, III 7: 431 b 17 sqq.
190 1075 a 1-5; IX, passim.
191 Cfr. 1 p., q. 88.
192 *o. c.*, t, 5, pp. 378-388.
193 *De an.*

⌊tantum⌋ posse esse. Quidditas etiam rei d u p l i c i t e r potest cognosci: vel perfecte, formando conceptum adaequatum illius, vel imperfecte, cognoscendo aliqua praedicata quidditativa, non vero integram quidditatem. D u p l i c i t e r enim quidditas a nobis cognoscitur, scilicet perfecte et imperfecte.

3. Sed est ⌈2.º⌉ a d v e r t e n d u m quod perfecta cognitio quaedam est comprehensiva, / *S 226* quae est quando tota quidditas distinctissime et ⌈per eam⌉ omnes proprietates ⌈eius⌉ cognoscuntur. Sed hic modus cognitionis non est humanus, sed angelicus, nam humano ⌈modo⌉ tunc dicitur res perfecte cognosci, quando eius essentia proprio conceptu concipitur, et per illam cognoscuntur passiones propriae et non tantum communes.

Qui modus ⌊cognitionis⌋ ⌈perfectae⌉ haberi potest per speciem ⌈rei⌉ vel per effectum proprium rei, qui a sola illa fieri potest. / *P 368* Imperfecte autem cognoscitur res ⌈quando solum cognoscitur⌉ per communia.

4. Ultimo ⌈est⌉ n o t a n d u m quod in hac re diversissima est ratio de substantia infinita Dei et de aliis substantiis spiritualibus, ⌈quae angeli dicuntur⌉.

5. Quo supposito, d i c o 2.º: Nulla substantia spiritualis potest a nobis ⌊pro⌋ hoc statu cognosci ⌈prout in se est⌉ per propriam speciem sui, ⌈sed per aliquem effectum⌉.

1668 tantum *PL*, actu *S* **1669** formando... illius *S*, et adaequate *PL*

3 **1673** 2.º *PL*, *om. S* **1674** 226] 224 *S* **1675** per eam *PL*, *om. S* **1675** eius *PL*, *om. S* **1676** modo *P*, *om. S* **1677** perfecte *SL*, clare *P* **1677** eius *S*, propria *PL* **1677** proprio *S*, claro *PL* **1678** passiones *S*, aliquae proprietates *P*, affectiones aliquot *P* **1678** et *om. P* **1680** cognitionis *PL*, cognoscendi *S* **1680** perfectae *PL*, *om. S* **1680** haberi *SL*, habere *P* **1680** per (???has dos cerca) *SL*, vel *P* **1681** rei *PL*, *om. S* **1681** proprium *add.* illius *P* **1682** autem *SL*, tamen *P* **1682** quando... cognoscitur *P*, *om. S* **1682** per *S*, secundum *PL*

4 **1684** est *P*, *om. S* **1685** Dei *S*, quae est Deus *PL* **1685** de *SL*, *om. P* **1685-1686** quae... dicuntur *P*, *om. S*

5 **1687** Quo *S*, Hoc *P* **1687** dico 2.º *S*, 2.ª conclusio *PL* **1688** pro *PL*, in *S* **1688** statu *add.* mortali *L* **1688** prout... est *PL*, *om. S* **1689** sed... effectum *P*, *om. S*

Asimismo la quiddidad puede conocerse de dos maneras: perfectamente, formando un concepto adecuado de ella, o imperfectamente, conociendo algunos predicados quidditativos, pero no la quiddidad íntegra. De dos maneras, efectivamente, conocemos la quiddidad: perfecta e imperfectamente.

3. Una segunda observación: Hay un conocimiento perfecto que es comprehensivo y se da cuando se conoce con la máxima nitidez la quiddidad entera y por medio de ella todas sus propiedades. Pero esta modalidad de conocimiento no es propia del hombre sino del ángel. Se dice perfecto el conocimiento humano de una cosa, cuando se concibe su esencia con un concepto propio y mediante ella las afecciones pasivas propias y no sólo comunes.

Esta modalidad de conocimiento perfecto puede lograrse por la especie de la cosa o por su efecto propio que sólo ella puede producir. Se tiene, en cambio, conocimiento imperfecto de una cosa, cuando sólo se conoce por conceptos comunes.

4. Última observación: En esta cuestión es muy distinto el concepto de la substancia infinita de Dios y el de las otras substancias espirituales, que llamamos ángeles.

5. Hechas estas salvedades, afirmo en segundo lugar: En el estado actual no podemos conocer ninguna substancia espiritual por especie propia de ella, sino por algún efecto.

P r o b a t u r, quia intellectus noster accipit species intelligibiles, mediis sensibilibus obiectis, et mediis actibus qui ex ⌊illo⌋ procedunt; sed nulla substantia spiritualis obici potest sensibus; ergo non potest imprimere sui speciem in intellectu.

C o n f i r m a t u r experientia, quia nemo ⌊umquam⌋ aliquid cognovit de Deo et de angelis naturaliter, nisi per effectus; neque in hac vita aliquis assecutus est perfectam illorum cognitionem. Unde D. Dionysius, *7 De divinis nominibus*,[194] et *De caelesti hierarchia, cap. 1*,[195] inquit Deum non posse a nobis cognoscit nisi ex sensibilibus. Idem D. Augustinus, *15 De Trinitate, cap. 8*;[196] D. Damascenus,[197] et sancti alii, sic exponentes illud *Cor 13*: «Videmus nunc per speculum in aenigmate»,[198] inquiunt Deum a nobis videri per speculum creaturarum.

6. T e r t i a c o n c l u s i o: Deus, quantum ad «am est», potest evidenter cognosci per creaturas, et eius etiam quidditas confuse et imperfecte, non distincte et clare.

De hac conclusione, vide D. Thomam, *1 p., qq.* ⌜2⌝, *12, 13* et *88*, ubi de ea re latius agit. Et in Metaphysica[199] ⌜patet, et⌝ solet hoc etiam tractari, et in *8* ⌜etiam⌝ *Physicorum* nonnulla diximus.

Ratio autem conclusionis ⌜est⌝, quia Deus, cum sit prima causa a qua effectus omnes pendent in esse et fieri, quae omnia gubernat et omnibus providet, habet necessariam quamdam connexionem cum effectibus, et ideo ex illis evidenter cognoscimus esse aliquam primam causam omnium, quam vocamus Deum. Rursus autem ex eisdem effectibus naturam huius causae investigamus; cognoscimus autem illam esse suum esse per essentiam, quia non potest illud ab alia / causa recipere, alias non esset prima. *S 226v*

1691 illo *P*, illis *S*, inde *L* **1693** in intellectu *S*, intellectui *PL* **1694** umquam *P*, numquam *L*, cum [!] *S* **1695** neque *SL*, nec *P* **1696** perfectam *S*, perfecte *PL* **1697** et *SL*, *om. P* **1699** D. *S*, *om. PL* **1699** sancti *SP*, patres *L* **1700** Cor *add.* c. *PL*

6 **1703-1704** confuse... clare *S*, non perfecte et clare, sed confuse et imperfecte *P* **1704** distincte *S*, perfecte *P* **1705** vide *S*, videndus est *PL* (est *om. L*) **1705** 2 *L*, 3 *P*, *om. S* **1706** ea *S*, hac *PL* **1706** re *SL*, *om. P* **1706** agit *add.* et apud Aristotelem (IV 6, 3) *L* **1706** patet, et *P*, *om. S* **1707** in *om. PL* **1707** etiam *PL*, *om. S* **1707** Physicorum *add.* q. 17 *L* **1708** est *PL*, *om. S* **1710** omnibus providet *SL*, omnium habet providentiam *P* **1711** esse *S*, dari *L*, ex[a] [?] *P*

Prueba: Nuestro entendimiento recibe las especies inteligibles mediante los objetos sensibles y mediante los actos que de él proceden. Ahora bien, ninguna substancia espiritual puede ofrecerse a los sentidos. Luego no puede imprimir su especie en el entendimiento.

Tenemos una confirmación en la experiencia: Nadie ha conocido jamás de modo natural ningún aspecto de Dios y de los ángeles sino a través de los efectos; y en esta vida nadie ha alcanzado un conocimiento perfecto de esos objetos. Por eso dice Dionisio en *7 De divinis nominibus*[194] y *De caelesti hierarchia, cap. 1,*[195] que no podemos conocer sino a partir de las cosas sensibles. También S. Agustín en *15 De Trinitate, cap. 8,*[196] S. Damasceno[197] y otros Santos cuando exponen aquel pasaje de *Cor 13:*[198] «Vemos por el espejo de las criaturas»

6. Tercera tesis: La existencia de Dios puede conocerse de modo evidente por las criaturas, y también su esencia de modo confuso e imperfecto, no nítido y claro.

Sobre esta conclusión véase Santo Tomás en *1 p., qq. 12, 13 y 88,* en donde la estudia con amplitud. También en la Metafísica[199] suele tratarse este tema; algo dijimos también en *8 Physicorum.*

Prueba: Dios, por ser causa primera de la que dependen en su existencia y en su producción todos los efectos, causa que gobierna todo y de todo tiene providencia, posee una conexión necesaria con los efectos; y por eso desde ellos conocemos con evidencia que existe una primera causa de todo, que llamamos Dios. A su vez partiendo de esos mismos efectos investigamos la naturaleza de dicha causa. Conocemos que ella es su propio ser por esencia, porque no lo puede recibir de otra causa; si así fuera, ya no sería primera.

---

[194] n. 3: PG 3, 369 sq.
[195] nn. 2.3: PG: 3, 121 B-D.
[196] XV 8, 14: CChL 50 A.479 S, 1-40 (PL 42, 1067 sq.).
[197] Cfr. *De imaginibus*, orat. II 5: PG 94, 1287.
[198] *1Cor* 13,12.
[199] D. Thomas, *Met.* 2, lect. 1; Averroes, *Met.* II, comm. 1.

Cognoscimus etiam esse bonam, infinitam, ⌜sapientem, etc.⌝, et ita formamus conceptum quemdam ⌜proprium⌝ Dei, quo eius quidditatem aliquo modo cognoscimus, numquam tamen clare et distincte, quia effectus ipsi non repraesentant Deum prout in se est, neque explicant totam virtutem et essentiam Dei.

7. /Quarta conclusio: Aliae substantiae separatae, quan- *P 368v*
tum ad actualem existentiam, possunt probabilissimis rationibus cognosci, non tamen demonstrationibus convincentibus intellectum; quidditas autem earum imperfecte potest cognosci, quantum ad communia ⌜quaedam⌝, non vero quantum ad propria.

In prima conclusionis parte loquor de actuali existentia, nam de possibili ⌜tantum⌝ forte est demonstrabile esse possibiles creaturas aliquas spirituales, nam nos evidenter cognoscimus animam nostram esse spiritualem et esse in illo genere incompletam substantiam.

Item, cognoscimus evidenter Deum esse substantiam ⌜intellectualem et⌝ spiritualem summam et primam in illo ordine, et ⌞tandem⌟ evidenter scimus gradum substantiarum spiritualium esse omnium perfectissimum.

Ex quibus evidenter potest colligi esse possibiles substantias spirituales ⌜et intellectuales⌝ integras in suo genere, et completas in suo ordine, et medias inter substantiam Dei et animae nostrae.

Item, neque ex parte rei potest inveniri implicatio, neque ex parte Dei impotentia.

Et hinc etiam probabilissime colligimus dari actu existentes tales substantias, nam illae sunt quae maxime assimilantur Deo, et quae complent ⌜supremum⌝ gradum substantiarum creatarum, qui est

1716 sapientem, etc. *PL, om. S* **1717** proprium *PL, om. S* **1717-1718** quidditatem *SL,* quidditates *P* **1719** neque *SL,* nec *P* **1719-1720** explicant *SL,* explicat *P*

7 **1722** probabilissimis *SP,* optimis *L* **1724** autem *S,* tamen *P, etiam L* **1725** quaedam *PL, om. S, add.* praedicata *L* **1725** propria *SPL,* priora [!] *V* **1727** tantum *PL, om. S* **1729** incompletam *SL,* et in oplectam [!] *P* **1730** Deum *SL, om. P* **1730-1731** intellectualem et *PL, om. S* **1731** tandem *PL,* tamen [!] *S* **1734** quibus *SL,* quo *P* **1735** et intellectuales *P, om. S* **1735-1736** et completas... ordine *om. PL* **1736** Dei et *add.* substantiam *P* **1737** neque *S,* nec *PL* **1737** inveniri *S,* reperiri *PL* **1737** neque *SL,* nec *P* **1738** impotentia *SL,* in potentia [!] *add.* aliqua *P* **1741** supremum *PL, om. S* **1741** substantiarum creatarum *S,* rerum creaturarum *P*

Conocemos también que es buena, infinita, sabia, etc., y así formamos un cierto concepto propio de Dios, con el que conocemos de alguna manera su esencia, pero nunca con claridad y nitidez, puesto que los efectos mismos no representan a Dios como él es en sí, ni explican toda la virtualidad y esencia de Dios.

7. Cuarta tesis: Hay razones muy probables —pero no demostraciones que convenzan el entendimiento— a favor de un conocimiento de las otras substancias separadas en lo que respecta a su existencia actual. Su esencia, en cambio, puede conocerse imperfectamente en cuanto a algunos caracteres comunes, pero no en cuanto a sus caracteres propios.

En la primera parte de la tesis me refiero a la existencia actual, porque de la posible quizá lo único demostrable es que son posibles algunas criaturas espirituales. Conocemos, efectivamente, con evidencia que nuestra alma es espiritual y que en ese orden es una substancia incompleta.

Conocemos, asimismo, con evidencia que Dios es una substancia intelectual y espiritual suprema y primera en ese orden. Ya sabemos, finalmente, con evidencia que el grado de las substancias espirituales es el más perfecto de todos.

De todo esto se puede deducir con evidencia que son posibles substancias espirituales e intelectuales, íntegras y completas en su orden e intermedias entre la substancia de Dios y la de nuestra alma.

Asimismo, ni por parte de la cosa es posible hallar contradicción, ni por parte de Dios impotencia.

Por aquí también deducimos con gran probabilidad que se dan tales substancias actualmente existentes: ellas más que nadie se asemejan a Dios y completan el supremo grado de substancias creadas, el de las intelectuales; pues tal grado en nuestra alma es simple primordio, y por ello el orden natural está pidiendo para completar el universo la existencia de substancias completas y perfectas en ese grado.

intellectualium; hic enim gradus in anima nostra tantum fuit inchoatus, et ideo naturae ordo postulat ⌊ad⌋ complementum universi, ut dentur substantiae completae ⌈et perfectae⌉ in illo gradu.

I t e m, effectus plurimi sunt in universo qui non possunt tribui nisi his substantiis, ut sunt motus caelorum ⌈etc.⌉ Non enim debent tribui Deo immediate. Dixi tamen hoc non posse demonstratione convinci, quia nullus est effectus in universo qui necessariam omnino connexionem habeat cum substantiis separatis, nam omnes possunt a Deo fieri. Unde cum istae substantiae non habeant ab intrinseco necessariam existentiam, sed illam debeant recipere ex libera Dei voluntate, et effectus non omnino evidenter / demonstrant Deum ⌈illas⌉ fe- *S 227*
cisse, sequitur non posse ostendi ⌈illas⌉ actu esse demonstratione cogente intellectum. Ostenditur tamen quadam evidentia morali qua intellectus recte dispositus convincitur.

8. S e c u n d a pars conclusionis est evidens experientia. Nullus enim scit proprium conceptum alicuius angeli formare, et unum ab alio per ⌊proprias⌋ ⌈differentias⌉ distinguere, sed tantum concipiuntur sub communi ratione substantiae incorporeae, et ut plurimum / dis- *P 369*
tinguimus illos per conceptus accidentales in ordine ad effectus, ut si hunc angelum concipiam sub ratione motoris huius caeli, quo modo Gabrielem concipimus sub ratione nuntii Incarnationis ⌈dominicae⌉; Michaelem sub ratione ducis, ⌈etc., et alium sub ratione custodis⌉. Et hoc modo et aliis ⌊similibus⌋ distinguunt theologi hierarchias et ordines; propriis tamen et essentialibus conceptibus illos concipere est impossibile.

1743 ad *PL*, et *S* **1744** et perfectae *PL*, *om. S* **1745** etc. *P*, *om. SL* **1746** debent *S*, debet *P* **1747** immediate *add.* quidquid Aristoteles hac in re dixerit, de quo alibi (*in margine:* Vide in disp. 35, Metaph., sect. 1, n. 20) *L* **1751** existentiam *add.* ut suis etiam locis demonstratur (Ib.) (*in margine:* disp. 35. Met. sect. 1 à n. 53. et lib. 1. de Angel. c. 2) *L* **1752** 227] 225 *S* **1752-1753** illas... illas *PL*, illos... illos *S* **1755** convincitur *S*, convincetur *PL*

8 **1757** scit *S*, sciet *P* **1758** proprias differentias *PL*, propriam (differentias *om. S*) **1758** concipiuntur *S*, concipimus, *add.* illos *P* **1762** dominicae *P*, *om. SL* **1763** etc... custodis *PL*, *om. S* **1764** similibus *P*, modis (*post* theologi) *S* **1764** theologi *praem.* sancti *P*, Patres ac *L* **1764-1765** ordines *S*, choros *PL*, *add.* Angelorum *P* **1765** et essentialibus *om. PL* **1765** concipere *add.* naturaliter *L*

Asimismo, hay en el universo muchísimos efectos que no pueden atribuirse sino a estas substancias; por ejemplo los movimientos del cielo, etc.; pues no deben atribuirse inmediatamente a Dios. No obstante, he dicho que no es posible una demostración convincente, porque no se da ningún efecto en el universo que tenga una conexión absolutamente necesaria con las substancias separadas; todos, efectivamente, los puede producir Dios. En definitiva, como estas substancias no poseen una existencia intrínsecamente necesaria, sino que la tienen que recibir de la libre voluntad de Dios, y los efectos no demuestran con absoluta evidencia que Dios las ha hecho, se sigue la imposibilidad de probar su actual existencia con una demostración que fuerce al entendimiento. La prueba, sin embargo, posee una cierta evidencia moral, que convence a un entendimiento bien dispuesto.

8. La segunda parte de la tesis es evidente por experiencia. Nadie sabe formar un concepto propio de un ángel y distinguir un ángel de otro por sus propias diferencias. Se les concibe únicamente bajo el aspecto común de substancia incorpórea, y a lo sumo los distinguimos por conceptos accidentales con miras a los efectos. Por ejemplo, cuando concibo a este ángel bajo el aspecto de motor de este cielo; por la misma vía concebimos a Gabriel bajo el aspecto de mensajero de la Encarnación del Señor, a Miguel bajo el aspecto de guía, etc., y a otro bajo el aspecto de guardián. Por estos medios y otros semejantes distinguen los teólogos la jerarquías y los órdenes; pero es imposible concebirlos con conceptos propios y esenciales.

Et ratio est, quia nullus effectus istarum substantiarum innotescit nobis, qui ostendant proprias earum ⌜proprietates et⌝ quidditates, nec praedicata, quae non sint omnibus communia. Et in hoc differunt a Deo, nam de illo plura cognoscimus, quae illi soli conveniunt. Et ratio differentiae est, quia, licet Deus sit altior et perfectior, tamen habet plures effectus in universo, et cum illis maiorem connexionem, et ideo ex illis magis cognoscitur eius substantia quam angelorum. Possumus ergo in hac vita substantiarum separatarum quidditatem in communi tantum et confuse cognoscere.

9. Et doctrina istarum conclusionum est sine dubio Aristotelis, hoc *lib. 3 De Anima*, nam *cap. 4*,[200] ait obiectum proportionatum intellectui nostro esse quidditatem materialem; et *cc. 7* et *8*,[201] ait quod sine phantasmate nihil intelligimus; 2 etiam *Metaphysicae*[202] comparat intellectum nostrum oculis noctuae, quia sicut illis non potest intueri solem, ita ⌜nos⌝ neque intellectu nostro manifestissima naturae, quae sunt substantiae spirituales; et *1 De partibus, cap. 5*,[203] inquit: «Partem illam nobilem aeternam atque divinam minus contemplari tum possumus, quia admodum ⌞pauca⌟ illius modo sensibus patent, quorum beneficio, tum de ⌜ipsa⌝ parte divina, tum de his quae nosse cupimus, facultas nobis cogitandi, indagandique suppeditetur.» ⌞Et infra:⌟ «Res namque illas superiores, licet leviter attingere possumus, tamen ob eius generis cognoscendi excellentiam / amplius oblectamur quam si haec omnia *S 227v*
inferiora teneamus.»[204] Constat ergo ex Aristotele sententia illas substantias non posse a nobis perfecte cognosci.

Plato[205] tamen atque Plotinus[206] opinati sunt has substantias posse a nobis perfecte cognosci. Ponebat enim ipse [Plato] ⌞quidditates⌟ rerum materialium esse separatas ab individuis secundum esse, et ideo consequenter aiebat quod sicut quidditas rerum materialium

1767 Et ratio est *om. P* **1768** proprietates et *P, om. S* **1768** et quidditates *P, om. L* (et *om. S*)

9 **1777** lib. *PL, om. S* **1777** ait *S*, dicit *P* **1781** nos *P, om. S* **1781** neque *S*, nec (*post* nostro) *P* **1782** et *S*, nam *P*, denique *L* **1782** inquit *SL, om. P* **1783** aeternam *om. PL* **1783** tum *om. PL* **1784** pauca *L*, parva *SP* **1784** modo *om. PL* **1785** ipsa *PL, om. S* **1786** Et infra *PL*, unde *S* **1787** licet *S*, tametsi *PL* **1788** oblectamur *SL*, oblectamus *P* **1791** tamen *S*, vero *P* **1791** atque Plotinus *S*, et caeteri platonici *P*, Platonicique omnes (VI 6, 7) *L* **1792** cognosci *S*, intelligi *PL* **1792** quidditates *PL*, substantias *S* **1793** secundum esse *SP, om. L*

La razón es ésta: No nos es conocido ningún efecto de estas substancias que nos manifiesten sus propiedades y esencias propias ni predicados que no sean los comunes a todas las substancias. En este punto se diferencian de Dios: de él conocemos una serie de atributos que le son privativos. La razón de esta diferencia está en que, aunque Dios es de perfección más elevada, produce, sin embargo, mayor número de efectos en el universo y guarda una mayor conexión con ellos; por lo cual a partir de ellos se conoce mejor su substancia que la de los ángeles. Por consiguiente, en esta vida podemos conocer la esencia de las substancias separadas sólo de una manera general y confusa.

9. Aristóteles en este *lib. 3 De Anima* sostiene sin lugar a dudas la doctrina de estas conclusiones: en el *cap. 4*[200] dice que el objeto proporcionado a nuestro entendimiento es la esencia material; y en los *cc. 7 y 8*[201] dice que sin el acto de la fantasía no entendemos nada. También en *2 Metaphysicae*[202] compara nuestro entendimiento con los ojos de la lechuza: al igual que con ellos no puede mirar el sol, tampoco nosotros con nuestro entendimiento podemos mirar lo que en la naturaleza es más manifiesto: las substancias espirituales. Y en *1 De partibus, cap. 5*[203] afirma: «Menos podemos contemplar esa parte noble, eterna y divina, porque es muy poco lo que de ella ahora nos dan los sentidos, cuya función es suministrar a nuestra facultad pensante e investigadora el conocimiento tanto de esa misma parte divina como de lo demás que deseamos conocer.» Y líneas más abajo:[204] «Aunque podemos conocer en escasa medida esos objetos de rango superior, sin embargo, la excelencia de semejante conocimiento causa mayor fruición que la posesión de todos estos objetos inferiores.» Aristóteles, por tanto, opina claramente que no podemos conocer de modo perfecto esas substancias.

Sin embargo, Platón[205] y Plotino[206] opinaron que podemos conocer de modo perfecto estas substancias. El mismo Platón suponía que las esencias de las cosas materiales estaban separadas de los individuos según su ser.

---

[200] 429 b 10-22.
[201] 431 a 14-17; 431 b 2: 432 a 8-14.
[202] 993 b 9 sqq.
[203] 664 b 24-28.
[204] *Ib.*, 664 b 31 sqq.
[205] Cfr. *Phaedr.* 247 c sqq.
[206] Cfr. *Enn.* IV 4, 4 sq.: *o. c.*, f., xxiiv.

potest a nobis perfecte cognosci, ita etiam ideae / illae separatae, in P 369v quarum contemplatione beatitudinem nostram collocabat, ut *1 Ethicorum* est videre, *cap.* <4>.[207]

Sed fundamentum Platonis falsum est, et ita ruit eius sententia.

Ex peripateticis ⌜etiam⌝ multi asserunt substantias separatas in hac vita posse a nobis perfecte cognosci. Quod tenet Alexander Aphrodisius, libro suo *De Anima*,[208] et *9 Metaphysicae, cap. ultimo*,[209] et libro etiam *12 Metaphysicae*.[210] Idem etiam tenent Themistius,[211] Philoponus[212] et Simplicius, in hoc *3 De Anima*;[213] et Simplicius etiam *lib. De immortalitate animae*;[214] ⌜et Themistius⌝, *Paraphrasi in 3 De Anima, cc. 3* et *51*;[215] Commentator, *3 De Anima, tx. 35* et *36*;[216] Avicenna[217] et Avempace,[218] ⌜quos refert Commentator⌝;[219] et, ⌜quod mirum est, etiam tenet⌝ Albertus Magnus, <*11*> *Metaphysicae, tract. 2, cap.* <*35*>[220]; et *lib. De intellectu et intelligibili, cap.* <*11*>.[221]

Qui omnes diversis viis procedunt, quas D. Thomas, supra,[222] impugnat, ⌜et *3 Contra Gentes* elegantissime⌝. Plurimi enim eorum fundantur in hoc quod intellectus agens est substantia quaedam separata et non potentia animae, quae discursu temporis efficiebat quamdam unionem cum intellectu possibili, qua unione mediante, ⌞intellectus⌟ poterat devenire in cognitionem substantiarum separatarum. Quod confirmant ex Aristotele, *9 Metaphysicae, cap. 12*,[223] ubi ait nos posse cognoscere substantias simplices ⌜et⌝ separatas: et videtur dicere quod perfecte et quidditative, et *lib. 12 Metaphysicae, cc. 7* et *9*,[224] loquens de Deo et intellectione ⌜divina⌝, inquit illi talem inesse perpetuo contemplationem, qualis inest nobis parvo tempore, et *10 Ethicorum, cap. 7*,[225] ait felicitatem nostram sitam esse in contemplatione divinorum.

Sed fundamentum illorum falsum est, ut ex dicendis constabit, *q. 8*.[226] Et positio ipsa manifeste est contra experientiam et contra mo-

1796 collocabat *S*, collocarunt *P* **1797** 4] 7 *S*, 6 *PL* **1798** est *add.* et passim ab Aristotele confutatum (Ib.) *L* **1798** et... sententia *SP*, *om. L* **1799** etiam *PL*, *om. S* **1799** asserunt *S*, dixerunt *P*, voluerunt *L* **1802** etiam *S*, *om. PL* **1802** Metaphysicae *om. PL* **1802** etiam tenent *om. PL* **1804** et Themistius *PL*, *om. S* **1806** quos... Commentator *PL*, *om. S* **1806** quod... tenet *P*, *om. S* **1807** 11] 12 *SPL* **1807** 35] 15 *SPL* **1808** cap. 11 *om. PL* **1808** 11] 15 *S* **1810** et... elegantissime *PL*, *om. S* **1811** agens *SL* 4, *om. P* **1814** intellectus *PL*, intellectu *S* **1814** poterat *S*, posset *L* **1816** et *PL* 4, *om. S* **1818** divina *PL*, *om. S* **1818** inquit *S*, dicit *P*, *ait L* **1822** falsum *SL*, falsissimum *P*

En consecuencia, afirmaba que también podemos conocer de modo perfecto, al igual que la esencia de las cosas materiales, aquellas ideas separadas, en cuya contemplación ponía él nuestra felicidad, como puede verse en *1 Ethicorum, cap. 4.*[207]

Pero el fundamento en que se apoya Platón es falso, y así se viene a tierra su teoría.

También afirman muchos peripatéticos que podemos conocer en esta vida de modo perfecto las substancias separadas. Es lo que sostiene Alejandro de Afrodisia en su libro *De Anima*[208] y en *9 Metaphysicae, cap. último,*[209] y también en el libro *12 Metaphysicae.*[210] Lo mismo sostienen también Temistio,[211] Filópono[212] y Simplicio en este libro *3 De Anima;*[213] y Simplicio también en el libro *De immortalitate animae;*[214] Temistio en *Paraphrasi in 3 De Anima, cc. 3* y *51;*[215] el Comentador en *3 De Anima, tx. 35* y *36;*[216] Avicena[217] y Avempace,[218] a quienes cita el Comentador;[219] y también —cosa extraña— Alberto Magno en *11 Metaphysicae, tract. 2, cap. 35,*[220] y en el libro *De intellectu et intelligibili, cap. 11.*[221]

Todos ellos van por diferentes caminos, que impugna espléndidamente Santo Tomás en el lugar mencionado[222] y en *3 Contra Gentes.* Los más de ellos se fundan en la idea de que el entendimiento agente no es una potencia del alma, sino una substancia separada que en el decurso del tiempo iba labrando una cierta unión con el entendimiento posible, mediante la cual el entendimiento podía llegar al conocimiento de las substancias separadas. Buscan su confirmación en Aristóteles, *9 Metaphysicae, cap. 12,*[223] donde dice que podemos conocer las substancias simples y separadas; y parece afirmar que de modo perfecto y esencial. Y en *lib. 12 Metaphysicae, cc. 7* y *9,*[224] al hablar de Dios y de la inteligencia divina, dice que posee permanentemente una contemplación como la que nosotros poseemos por breve tiempo. Y en *10 Ethicorum, cap. 7,*[225] dice que nuestra felicidad se encuentra en la contemplación de lo divino.

---

207 Aristoteles, 1095 a 32-b 2; Cfr. *Ib.*, c. 6.
208 *De an.*, II, cc. 15 sqq.: *o. c.*, pp. 113 sq.
209 *Enarr.* 24: *o. c.*, p. 320.
210 *Enarr.* 2.20.24: *o. c.*, 370 sq. 381.385.
211 Cfr. *De an.*, III, cc. 22 sqq.: *o. c.*, 301 sqq.
212 *De an.* III: *o. c.*, f. [88].
213 2 p., part. 38: *o. c.*, ff. cxxiii sqq.
214 ?
215 ?
216 ?
217 Cfr. *De an.* [= *VI Naturalium*], p. 5, c. 3: *o. c.*, f. 24, col. 1. *Ib.*, c. 5: *o. c.*, ff. 25 sqq.
218 ?
219 ?
220 *o. c.*, t. 6, pp. 666 sq.
221 lib. III: *o. c.*, t. 9, pp. 519 sq.
222 Cfr. 1 p., qq. 12, 13 et 18.
223 1051 b 9 sqq.; b 27.
224 1072 b 14 sqq. Cfr. *Ib.* a 24 sq.; 1074 b 15-1075 a 10, passim.
225 1177 b 19-1178 a 2.

dum naturalem intelligendi animae nostrae quem experimur, et contra rationes etiam supra[227] factas; et aperte contra Aristotelem; in citatis autem locis[228] loquitur de cognitione illa, quam possumus assequi modo humano.

10. In hac etiam doctrina thomistae et scotistae dissentiunt, nam /
Scotus, ut refert Andraeas, *2 Metaphysicae, q. 3,*[229] ait substantias separa- *S 228*
tas posse a nobis quidditative cognosci. Quod etiam tenet Iandunus,
hic, *q.* ⌞*37*⌟.[230] Thomistae vero dicunt id esse impossibile, ut videre est in
Caietano, *1 p., q. 88, a. 2;*[231] / *De ente et essentia, cap.* <6>, *q. 14;*[232] *P 370*
{⌜Capreolo, in *1, d. 2, q. 1;*[233] Ferrariensis, *3 Contra Gentes, cap. 55;*[234] in
Iavello, *2 Metaphysicae, q. 3*};[235] Aegidio, hic⌝, *tx. 36.*[236]

Tamen haec dissensio tantum {est de nomine,} nam omnes concedunt non posse nos propriam et distinctam quidditatem angelorum cognoscere, quod velint nolint experientia illos docebit. Omnes etiam concedunt posse nos cognoscere quidditatem angelorum in universali et confuso. De nomine ergo dissident, nam Scotistae hanc cognitionem, licet confusam, quidditativam appellant. Thomistae vero esse cognitionem quidditatis, non quidditativam. Tamen de nomine quaestio est.

Modus autem investigandi ⌜has substantias⌝ est multiplex: Dionysius, *De divinis nominibus,* triplicem assignat, quamvis ⌞de Deo⌟ specialiter loquatur:

Primus est per attributionem, attribuendo scilicet Deo quidquid praeclarum in creaturis videmus; qui modus etiam in angelis locum habet, nam illis tribuimus, si non omnes perfectiones rerum, ta-

1826 autem *SL,* tamen *P*
1828 dissentiunt *S,* dissensionem quaerunt *PL* **1828** 228] 227 *S* **1829** Andraeas *praem.* Antonius *PL* **1830** Iandunus *S,* Ioannes de Gandavo *PL* **1831** 37 *PL,* 27 *S* **1831** id *S,* hoc *PL* **1832** 6] 7 *S,* 1 *L, om. P* **1833-1834** Capreolo... hic *PL* (IV 6, 8), *om. S* **1833** q. 1 *PP2,* q. 2 *L* **1833** cap. 55 *PL,* 45 *PP2* **1834** Iavello *PP2,* Ianduno *L* **1834** hic *P,* 3 de Anima *L* **1835** nam *SL,* enim *P* **1837** velint *SL,* vellent *P* **1838** cognoscere *S,* conceder [!] *P,* attingere *L* **1840** vero *S,* tamen *P,* autem *L* **1840-1841** esse cognitionem *om. PL,* non *add.* vero *P* **1841** Tamen... est *om. L* **1841** quaestio est *S,* non disputo *P* **1842** has substantias *P, om. S* **1843** Dionysius *add.* cap. 2 de mystica Theologia et (IV 6, 8) *L* **1843** assignat *SL,* assignant *P* **1843-1844** de Deo *PL,* à deo [?] *S* **1846** praeclarum *S,* clarum *P,* perfectum *L* **1846** videmus *S,* vidimus *P* **1846** qui modus *S,* quod *PL* **1847** rerum *SL,* rei *P*

Pero se apoyan en un fundamento falso, como se verá por lo que diremos en la *cuestión 8.*[226] El presupuesto mismo contradice manifiestamente la experiencia y el modo connatural de entender que experimentamos, propio de nuestra alma; contradice también las razones que hemos expuesto antes,[227] y está en abierta contradicción con Aristóteles, pues en los textos citados[228] está hablando del conocimiento que podemos alcanzar humanamente.

10. En esta doctrina hay también discrepancias entre tomistas y escotistas: Escoto, como indica Andrés, en *2 Metaphysicae, q. 3,*[229] dice que podemos conocer esencialmente las substancias separadas. Es también opinión de Jandún, al tratar el tema en *q. 37.*[230] Los tomistas, en cambio, afirman que esto es imposible, como se puede ver en Cayetano, *1 p., q. 88, a. 2;*[231] *De ente et essentia, cap. 6, q. 14;*[232] Capréolo, en *1, d. 2, q. 1;*[233] Silvestre de Ferrara, en *3 Contra Gentes, cap. 55;*[234] Iavello, en *2 Metaphysicae, q. 3,*[235] Gil, al tratar el tema, *tx. 36.*[236]

Pero la discrepancia es sólo nominal, pues todos conceden que no podemos conocer propia y diferenciadamente la esencia de los ángeles; quieran o no, la experiencia los ha de instruir. Todos conceden asimismo que podemos conocer la esencia de los ángeles en general y confusamente. Es, pues, una discrepancia nominal: los escotistas llaman esencial a este conocimiento, aunque sea confuso; los tomistas, en cambio, dicen que es un conocimiento de la esencia, pero no esencial. Cuestión de terminología.

La investigación de estas substancias ofrece múltiples vías. Dionisio en *De divinis nominibus,* señala tres, si bien se refiere especialmente a Dios:

La primera es por atribución, es decir atribuyendo a Dios cuanto de excelso vemos en las criaturas. Esta vía tiene también su aplicación a los ángeles: les atribuimos, si no todas las perfecciones de las cosas, sí el rango supremo de ellas, y decimos que se han de dar substancias en las que brille ese rango en su perfección.

---

226 d. 9, q. 8, nn. 3-12

227 Cfr. supra (concl. 1-4), nn. 1-7.

228 Cfr. not. 219-221.

229 *o. c.,* ff. 12 sqq.

230 *De an.* III, q. 37: *o. c.,* ff. 99v-104.

231 *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 88, a. 2), in editione leonina, IV: «Adverte, novitie, quod inter nos et Scotum non est in hac re differentia nisi forte in verbis.»

232 *o. c.,* pp. 320-326. Cfr. ed. Laurent.

233 *o. c.,* t. 1, ff. 47 sqq.

234 passim.

235 *o. c.,* ff. 22 E-22v M.

236 *o. c.,* f. 74, col. 1.

men supremum gradum illarum, et dicimus dandas esse substantias in quibus ⌊ille⌋ gradus in sua perfectione ⌊eluceat⌋.

S e c u n d u s est per negationem earum rerum quae non habent ⌊puram⌋ perfectionem. Quo etiam modo intelligentias cognoscimus, nam intellectus, concipiens rationem entis et substantiae, conatur illas contrahere ad quodam genus entium superans haec inferiora, et tunc utitur negationibus ⌈ut⌉ immateriale, incorporeum, ⌈etc.⌉

T e r t i u s est per effectus, quo potissime usus est Aristoteles, *8 Physicorum*,[237] et *12 Metaphysicae*.[238] Et docuit D. Paulus, *ad Rom 1*: «Invisibilia enim ipsius [...] per ea quae facta sunt, etc.»[239]

Sed q u a r t u s modus addi potest: per intellectum nostrum, in quo cum superiori illo ordine convenimus. Unde D. Augustinus, *8 De civitate Dei*,[240] ait rationem intellectus nostri demonstrari esse substantias intellectuales. Idem Commentator,[241] D. Thomas,[242] et alii.

A l i u s ⌈modus⌉ esse potest ex perfectione universi. Et ⌈sic⌉ ⌊alii⌋ plures possunt excogitari. Vide D. Thomam, supra[243] et *1 p., q. 50*,[244] et *q. De spiritualibus creaturis*,[245] ⌈*q. De Anima, a. 10*⌉,[246] et *Opusc. 70 super Boetium De Trinitate*, ⌈*q. 4*⌉;[247] 2 *Metaphysicae, lect. 1*.[248]

11. Sed potissima d i f f i c u l t a s quae hic manebat est, quia anima separata potest clare et perfecte substantias separatas cognoscere; ergo ⌈et⌉ coniuncta corpori, alias impediretur a nobilissima sua operatione propter existentiam / in corpore, et sic ibi esset praeter naturam *S 228v*
suam. Sed difficultas haec tangit materiam de modo cognoscendi animae separatae. ⌊Quod⌋ propriam sedem habet in *disputatione 14*.[249]

1849 ille *PL*, illi *S* **1849** eluceat *L*, elliceat *S*, illuceat *P* **1851** puram *PL*, ullam [?] *S* **1852** concipiens *add.* generalem *L* **1854** ut *PL*, *om. S* **1854** etc. *PL*, *om. S* **1855** Tertius *add.* modus *PL* **1856** Paulus *SL*, Palud<anus> [?] *P* **1857** ipsius *S*, Dei *PL* **1857** quae... sunt *SL*, *om. P* **1858** Sed *S*, etiam *P* **1860** esse *SL*, etiam [!] *P* **1862** Alius] alia *S*, Quintus *PL* **1862** modus *PL*, *om. S* **1862** sic *PL*, *om. S* **1862-1863** alii *PL*, alie *S* **1863** possunt *S*, possent *PL* **1863** Vide *SL*, unde *P* **1863** q. 50, et *om.* [*om. transcriptionis*] *P* **1864** q.... 10 *PL*, *om. S* **1865** q. 4 *PL*, *om. S*

11 **1866** potissima *SL*, potissime *P* **1866** quae hic *S*, circa hoc *PL* **1866** est *om. PL* **1867** clare et perfecte *S*, aperte *L* **1867** et perfecte *om. P* **1867** cognoscere *S*, intelligere *PL* **1868** et *PL*, *om. S* **1869** ibi esset *SP*, illud informaret *L* **1870** materiam de *om. PL* **1870** modo *S*, modum *PL* **1871** Quod *PL*, quae *S* **1871** propriam sedem *S*, proprium locum *PL* **1871** in *om. P*

La segunda es por negación de aquellas cosas que no poseen una perfección pura. Así conocemos también las inteligencias: el entendimiento, al concebir la noción de ente y substancia, se esfuerza por aplicarlas a un determinado orden de entes de rango superior a esos inferiores; y entonces echa mano de negaciones como inmaterial, incorpóreo, etc.

La tercera es por los efectos. Es la que sobre todo utilizó Aristóteles en *8 Physicorum*[237] y *12 Metaphysicae*.[238] La indicó también S. Pablo en *Rom. 1*:[239] «Lo invisible de Dios [...] a través de sus obras» etc.

Puede añadirse una cuarta vía: por medio de nuestro entendimiento, punto de coincidencia con aquel orden superior. Por eso S. Agustín en *8 De civitate Dei*[240] dice que en razón de nuestro entendimiento se demuestra la existencia de sustancias intelectuales. Y dan su asentimiento el Comentador,[241] Santo Tomás[242] y otros.

Otra vía puede ser por la perfección del universo. Y pueden pensarse igualmente otras más. Véase a Santo Tomás, en el lugar mencionado[243] y en *1. p., 1. 50*[244] y en *q. De spiritualibus creaturis*;[245] también en *q. De Anima, a. 10*[246] y *Opusc. 70 Super Boetium De Trinitate, q. 4*;[247] *2 Metaphysicae, lect. 1*.[248]

11. Nos quedaba la dificultad más importante: el alma separada puede conocer de manera clara y perfecta las substancias separadas. Luego también en su unión con el cuerpo; si así no fuera su acción más noble quedaría impedida por su existencia en el cuerpo, y de esta manera estaría en él contra su propia naturaleza. Pero esta dificultad atañe al tema de cómo conoce el alma separada, que tiene su lugar adecuado en *disp. 14*.[249]

---

[237] cap. 4-10.
[238] cap. 6-9.
[239] *Rom* 1,20.
[240] c. 5: CChL 47, 222, 65-83: c. 6 (passim): CChL *Ib.*, 222 sqq. (PL 41, 23 qq.).
[241] *De an.*, III, comm 36: *o. c.*, (ed. Crawford), 480-501.
[242] *CG* II, c. 46; 1 p., q. 50. aa. 1.2; *De spir. creat.*, aa. 1-5.
[243] Cfr. *CG* a cap. 41 usque ad 43. Cfr. not. 338.
[244] aa. 1.2. Cfr. *Ib.*,qq. 2.12.13.88.
[245] aa. 1.5.
[246] ?
[247] op. 60 (secundum editionem romanam), q. 1.
[248] n. 6.
[249] d. 14, qq. 4-8.

12. Ultimo est notandum in hac quaestione quod, licet alias substantias spirituales imperfecte cognoscamus, tamen animam / nostram *P 370v*
perfecte cognoscimus quantum fieri potest modo humano, nam evidenter cognoscimus illam esse et quidditatem eius etiam usque ad ultimam differentiam specificam, proprietates et proprias passsiones illius.

Et ratio est, quia actus ⌊proprii⌋ animae nostrae, qui sunt potissimi effectus illius, sunt ⌈nobis⌉ notissimi et illi explicant nobis propriam virtutem animae, ut ex ⌈hactenus⌉ dictis[250] constat. De angelis vero nullum talem effectum cognoscimus.

13. Arguitur* tamen contra tertiam conclusionem, quia intellectus noster est finitus; ergo non potest cognoscere rem infinitam; ergo non potest cognoscere Deum. Maior patet, quia inter intellectum et intelligibilem potentiam et obiectum debet esse proportio; finiti autem ad infinitum nulla est proportio.

Respondetur quod infinitum duplex est: Aliud secundum essentiam, et aliud secundum quantitatem; et neutrum secundum se est omnino incognoscibile etiam a nobis, nam utrumque nos aliquo modo cognoscimus, et Deus et beati utrumque cognoscunt clare. Neutrum tamen infinitum potest a nobis ⌈perfecte⌉ cognosci in hac vita, quia ⌊neutrius⌋ habet propriam et adaequatam speciem; Deum ergo infinitum non potest intellectus noster comprehendere, neque infinite illum cognoscere, potest tamen naturali lumine aliquo modo

12 **1872** est *P, om. S* **1872** in hac quaestione *om. PL* **1874-1875** cognoscimus... evidenter *om. [om. transcriptionis] P* **1876** specificam *L,* suam *P, om. S* **1877** illius *om. PL* **1878** Et *om. PL* **1878** proprii *PL,* proprius *S* **1879** nobis *PL, om. S* **1880** hactenus *PL, om. S*

13 **1882** Arguitur... conclusionem *S,* Circa 3. conclusionem est argumentum *P,* Obiicies tamen contra conclusionem *L* **1884** ergo... Deum *S,* sed Deus est infinitus; ergo non potest ab intellectu nostro cognosci, quia infinitum a finito non potest apprehendi *L* **1884** Maior *S,* quod *P* **1886** autem *S,* vero *PL* **1886** proportio *add.* Et confirmatur ex 3 Phys., tex. 65, ubi Philosophus pronuntiat, infinitum, qua infinitum est, ignotum esse. (VI 6, 4) *L* **1887-1889** quod... est *S,* esse *P* **1888** quantitatem *SP,* molem *L* **1888-1891** et neutrum... clare *om. L* **1889** omnino incognoscibile *S,* cognoscibile *P* **1891** perfecte *PL, om. S* **1892** neutrius *PL,* neutrum *S* **1892** habet *SP,* habemus *L* **1894** aliquo modo *om. P* **1894** aliquo *S,* finito *L*

* Todo este nº 13: «Arguitur... cognosci» se encuentra en *L* antes (IV 6, 4).

12. Obsérvese, por último, en esta cuestión que, aunque conocemos de modo imperfecto las otras substancias espirituales, nuestra alma, sin embargo, la conocemos de modo perfecto, en la medida de las posibilidades humanas. En efecto, conocemos con evidencia su existencia y también su esencia hasta su última diferencia específica, así como sus propiedades y pasiones.

La razón es que los actos privativos de nuestra alma —sus efectos más nobles— nos son los más conocidos y nos dan explicación de la virtualidad propia del alma, como prueban las reflexiones hechas hasta el momento.[250] De los ángeles, sin embargo, no conocemos ningún efecto semejante.

13. Objeción contra la tercera tesis: Nuestro entendimiento es finito; luego no puede conocer algo infinito. Por consiguiente, no puede conocer a Dios. La premisa mayor es evidente: se ha de dar una correspondencia entre el entendimiento y su inteligible, entre la facultad y su objeto.

Respuesta: Hay dos tipos de infinito, uno esencial y otro cuantitativo. Ninguno de los dos nos es de suyo absolutamente incognoscible, incluso a nosotros: conocemos uno y otro en alguna medida, Dios y los bienaventurados los conocen con claridad. Pero ninguno de los dos podemos conocerlos de modo perfecto en esta vida, porque de ninguno de ellos tenemos una especie propia y perfecta. Nuestro entendimiento, por consiguiente, no puede tener comprehensión de Dios infinito ni conocerlo de modo infinito, pero puede con su luz natural conocerlo imperfectamente en alguna medida.

---

[250] d. 9, q, 5 (3.ª concl.), n. 4, lin. 1577 sqq.

imperfecte illum cognoscere. Potest etiam ⌜illum⌝ clare videre, non viribus suis naturalibus, sed supernaturali lumine adiutus. Neque inter intelligibile et intellectum requiritur certa proportio in ratione entis, sed satis est quod proportionentur in ratione obiecti et potentiae. Quod autem habet entitatem comprehenditur sub obiecto adaequato intellectus nostri, et ideo est aliquo modo proportionatum cognitioni illius, et ideo potest ab illo aliquo modo cognosci.

QUAESTIO 7

Utrum intellectus noster pendeat in cognitione sua, pro hoc statu, a cognitione phantasiae

1. / De substantia actus intellectus nostri nihil dicendum superest *S 229* praeter dicta *d. 5.*[251] De compositione autem et artificio intellectus sufficienter in *Dialectica* dictum est. Et ideo solum restat dicendum de modo operandi quem intellectus noster habet. Et est sermo de intellectu in statu animae coniunctae corpori, nam de modo intelligendi in alio statu, infra[252] dicemus.

2. Est autem in praesenti quaestione c e r t u m, [1.º], intellectum dependere a sensibus in receptione specierum, ut supra[253] ostensum

1895 imperfecte *SP, om. L* **1895-1896** Potest...adiutus *SP, om. L* **1895** illum *P, om. S* **1896** Neque *S,* nec *P* **1898** potentiae *add.* ut D. Thomas observat 1 p., quaest. 12, art 1, ad quartum *L* **1898** Quod *S,* quidquid *PL* **1899** habet *SL, om. P* **1899** adaequato *S,* adaequate [*post* comprehenditur] *PL* **1900** nostri *add.* ut cap. 1 visum est *L* **1900** ideo *S,* ita *P* **1901** aliquo modo *om. P,* utcumque *L* **1901** cognosci *add.* Ad confirmationem dic loqui ibi Aristotelem de infinito, ut importat negationem, quae non per se, sed per formam negatam cognoscitur. Sic ergo non finitum per finitum aliquid intelligitur. Vide D. Thomam, ibidem ad 2. (Ib.) *L* **1903** cognitione *S,* operatione *PL* **1903-1904** cognitione *om. P,* operatione *L* **1904** phantasiae *SL,* phantasia *P*

1 **1905** 229] 228 *S* **1906** dicta *S,* ea quae dicta sunt *P* **1909** nam *SL,* enim *P* **1910** dicemus *S,* dicetur *PL, add.* loco suo *P, add.* lib. 6 *L*

2 **1912** sensibus *SL,* sensu *P*

Puede también verlo de una manera clara, no a expensas de sus fuerzas naturales, sino con la ayuda de la luz sobrenatural. No se requiere una determinada adecuación en la dimensión de ente entre inteligible y entendimiento, basta con que la adecuación se dé en la dimensión de objeto y facultad. Ahora bien, lo que tiene entidad se inscribe plenamente en el ámbito de nuestro entendimiento; está, pues, adecuado en alguna medida al conocimiento de él y por tanto en alguna medida puede conocerlo.

CUESTIÓN 7

En el estado actual ¿depende nuestro entendimiento en su conocimiento del conocimiento de la fantasía?

1. Nada queda por decir sobre la esencia del acto de nuestro entendimiento tras lo estudiado en la *d. 5*.[251] Por lo demás se ha hablado con suficiencia en la Dialéctica sobre la producción y estructura de los actos del entendimiento. Nos queda, por tanto, únicamente hablar de la manera de actuar que tiene nuestro entendimiento en el estado de unión con el cuerpo en que se encuentra el alma; del modo de entender que tiene en el otro estado hablaremos más adelante.[252]

2. En la presente cuestión se da por cierto, en primer lugar, que el entendimiento recibe las especies con dependencia de los sentidos, como se demostró más arriba.[253] Pero sigue en pie la cuestión de si, después de recibir el entendimiento las especies, puede valerse de ellas sin trabas con independencia de los sentidos.

[251] *praesertim* qq. 1.3-5.
[252] d. 14, qq. 4-8.
[253] d. 9, q. 2.

est. Quaestio tamen manet an postquam intellectus recipit species, possit libere illis uti independenter a sensibus. /

In quo etiam est, 2.º, c e r t u m non habere in usu istarum spe- P 371
cierum dependentiam a sensibus exterioribus, nam ipsis sensibus nihil operantibus, potest intellectus operari, ut experientia docet, et maxime in viris contemplativis qui extasim patiuntur. Et Aristoteles, *10 Ethicorum*,[254] ait quod viri divini et <heroici> ita sunt attenti in contemplatione substantiarum separatarum ut nihil exterius sentiant.

3. Difficultas ergo manet an intellectus dependeat a phantasia.

Videtur ⌊etiam⌋ pars n e g a t i v a vera:

[1.º] Quia intellectus noster est constitutus in actu primi per species, et est potentia perfectior ipsa phantasia, habens ex se virtutem et lumen sufficiens ad operandum; ergo non est cur a phantasia dependeat. Unde Aristoteles, *3 De Anima, tx. 8*;[255] et *lib. 2, cap. 5*,[256] ait quod intellectus, acquisita scientia, potest operari cum vult, neque indiget extrinseco motivo.

2.º Intellectus saepe intelligit plura, quorum phantasia nullas similitudines habet, ut quando intelligit res spirituales; ergo in ea saltem operatione non pendet intellectus a phantasia.

3.º Quia alias impediretur intellectus a sua operatione per ligamentum sensus exterioris, nam tunc etiam ligatur phantasia, immo sensus exterior ligari non potest, nisi ligata phantasia quae est quasi principium omnis exterioris sensationis. Consequens est contra omnia dicta; ⌈ergo⌉.

4. In hac re Albertus, hoc *lib. 3, tract. 2. cap. 19*,[257] tenet quod intellectus, acquisitis speciebus, iam non habet dependentiam a sensu, maxime in cognitione rerum spiritualium. Idem Philoponus, *tx. 30*;[258] et *lib. 3*, hic, *cap. 4*;[259] Thienensis, *tx. 39*.[260] Idem fere tenent Averroes, *3 De Anima*;[261] Avicenna, Simplicius et Themistius, locis citatis quaestione

1915-1916 usu... specierum *S*, huiusmodi usu specierum *P*   **1918** 10] 1 *PL*
1919 heroici] eroici *S*, heroyci *P*

3 **1922** Videtur *praem.* et *P*   **1922** etiam *PL*, *om. S*   **1931** intellectus *om. PL*
1932 Quia *SL*, *om. P*   **1933** nam *S*, quia *P* , enim *L*   **1935** omnia *om. PL*
1936 ergo *PL*, *om. S*

4 **1938** iam *om. PL*   **1938** sensu *S*, sensibus *PL*   **1939** et *om. PL*

En este punto se da también por cierto, en segundo lugar, que en el manejo de estas especies no depende de los sentidos externos, puesto que sin que los sentidos mismos actúen en absoluto, puede el entendimiento actuar, como enseña la experiencia, sobre todo en personas contemplativas que experimentan éxtasis. Ya Aristóteles en *10 Ethicorum*[254] dice que los varones divinos y héroes están tan absortos en la contemplación de las substancias separadas, que externamente nada sienten.

3. Sigue, por tanto, en pie el problema de si el entendimiento depende de la fantasía.

También una respuesta negativa parece verdadera.

Primera razón: El entendimiento recibe de las especies su puesta a punto y es una facultad de mayor perfección que la propia fantasía; por sí mismo tiene la virtualidad e iluminación que precisa para actuar. Luego no hay razón para que dependa de la fantasía. Por eso Aristóteles en *3 De Anima, tx. 8*[255] y el *lib. 2, cap. 5*[256] dice que cuando el entendimiento tiene ya noticia, puede actuar cuando quiera y no necesita impulso extrínseco.

Segunda razón: A menudo conoce el entendimiento objetos, de los que la fantasía no tiene ninguna imagen; cuando conoce, por ejemplo, las cosas espirituales. Luego al menos en esa acción no depende el entendimiento de la fantasía.

Tercera razón: De lo contrario, quedaría estorbada la actividad del entendimiento por la atadura de los sentidos externos. En efecto, también queda entonces atada la fantasía, es más, el sentido externo no puede quedar atado sino por la atadura de la fantasía, que es, por así decir, el principio de toda sensación externa. La conclusión contradice todas las afirmaciones anteriores. Luego.

4. En el presente tema sostiene Alberto en este *lib. 3, tract. 2, cap. 19*[257] que una vez que el entendimiento adquiere las especies, ya no tiene dependencia de los sentidos, sobre todo al conocer las cosas espirituales. También Filópono en *tx. 30*[258] y *lib. 3,* al estudiar este punto, *cap. 4;*[259] Cayetano de Tiena en *tx. 39.*[260] La misma opinión sostienen Averroes en *3 De Anima.*[261]

---

254 *EN*, cc. 7.8: 1177 a 12-1178 b 32, passim.
255 cap. 4: 429 b 7.
256 417 a 26 sqq.
257 *De an.*: *o. c.*, 7. 5, p. 367.
258 *De an.* III: *o. c.*, f.[95ᵛ], col. 1.
259 *Ib.*, ff. [89ᵛ] sq.
260 *De an.*, III, comm. 39: *o. c.*, ff. 73ᵛ sqq.
261 comm 36: *o. c.*, (ed. Crawford), 495-502. Cfr. *Ib.*, II, comm 60: *o. c.*, (ed. Crawford), 220 sq.

praecedenti.[262] Isti enim aiunt quod in communibus operationibus pendet intellectus a phantasia, tamen in cognitione abstractissima Dei et angelorum / minime. Et D. Bonaventura[263] asseruit quod in [*S 229v*] altissima contemplatione potest intellectus ⌈omnino⌉ abstrahi a sensibus etiam interioribus et sine ulla prorsus imaginatione sensibili Deum contemplari.

Et a l i i aiunt quod etiam in cognitione sui ipsius non pendet intellectus a phantasia, neque in cognitione suarum specierum. Et Venetus, *tx.* <32>,[264] ait quod quando intellectus operatur per species elicitas a phantasmatibus dependet in sua operatione a phantasia, quando vero operatur per species, quas ipse sibi format, tunc non pendet a phantasia.

5. Communis tamen opinio tenet quod intellectus in omni operatione sua pendet a phantasia. Quod solet dici: Intellectum nihil posse nobis ⌊cognoscere⌋ nisi per conversionem ad phantasma. Per conversionem ⌈autem⌉ debet intelligi non ipsius intellectus, sed animae vel phantasiae. Tenet D. Thomas, supra;[265] Caietanus, ibi;[266] / Capreolus, [*P 371v*] in *1, d. 35, q. 2, concl. 4;*[267] Ferrariensis, *1 Contra* ⌈*Gentes*⌉, *cap. 65*; et alii thomistae; Scotus, in *4, d. 45, q. 2;*[268] Aegidius, hic, *tx. <18>*.[269]

6. C o n c l u s i o ⌈ergo⌉ est: Anima dum est in corpore habet intrinsecam dependentiam a phantasia, id est, non potest per intellectum operari nisi simul actu operetur per ⌊phantasma⌋. Quod Aristoteles hic expressit dicens: «Necesse est intelligentem phantasmata speculari». —*tx. 39*—.[270] Non quod ipsa phantasmata intelligantur, id est, cognoscantur, sed quod per illa phantasia simul operetur cum intellectu.

1942 communibus *SL*, omnibus *P* **1945** omnino *PL*. *om.* *S* **1946** imaginatione *S*, imagine *PL* **1949** neque *S*, nec **1949** Et *om. PL* **1950** 32] 30 *S*, 33 *PL* **1950** ait *S*, addit *P* **1952** non *om.* [!] *P*

5 **1954** omni *post* sua *S*, *om. P* **1955** Quod *add.* Aristotelis phrasi *L* **1955-1956** posse nobis *om. P* **1956** cognoscere *P*, *cognosci S* **1956** per conversionem *S*, conversus *P*, conversione *L* **1957**em *P*, *om. S* **1959** Gentes *P*, *om. S* **1959** 65 *add.* et lib. 2, cap. 73 *L* **1959-1960** et alii thomistae *om. PL* **1960** 18] 38 *SPL*

6 **1961** ergo *PL*, *om. S* **1961** habet *add.* hanc *P* **1962** id est *S*, quae *P*, quatenus *L* **1963** simul *om. PL* **1963** actu *add.* etiam *PL* **1963** phantasma *PL*, phantasia *S* **1965-1966** Non quod... intellectu *om. L* **1965** intelligantur, id est *om. P*

Avicena, Simplicio y Temistio, en los textos citados en la cuestión anterior.[262] Dicen estos autores que el entendimiento depende de la fantasía en su actividad ordinaria, pero de ninguna manera en el conocimiento abstractísimo de Dios y de los ángeles. Y S. Buenaventura[263] afirmó que el entendimiento puede prescindir absolutamente de los sentidos incluso internos, cuando se eleva a la más alta contemplación, y puede contemplar a Dios con total ausencia de imaginación sensible.

Otros dicen que incluso en el conocimiento de sí mismo no depende el entendimiento en modo alguno de la fantasía ni tampoco en el conocimiento de sus propias especies. Véneto en *tx. 32*[264] dice que cuando el entendimiento actúa mediante especies producidas por los actos de la fantasía, depende de ésta en su actividad; pero cuando actúa mediante especies que él mismo se forma, no depende de la fantasía.

5. Sin embargo, la opinión generalizada sostiene que el entendimiento depende de la fantasía en todas sus acciones. La formulación suele ser ésta: El entendimiento no puede proporcionarnos ningún conocimiento si no es por la vuelta al acto de la fantasía. Pero se ha de entender no por la vuelta del propio entendimiento, sino del alma o de la fantasía. Es la opinión de Santo Tomás en el lugar mencionado;[265] Cayetano, al tratar el tema;[266] Capréolo en *1, d. 35, q. 2, concl. 4;*[267] Silvestre de Ferrara en *1 Contra Gentes, cap. 65;* y otros tomistas; Escoto en *4, d. 45, q. 2;*[268] Gil, al estudiar este punto en *tx. 18.*[269]

6. Sea ésta la tesis: Mientras el alma está en el cuerpo, depende intrínsecamente de la fantasía, esto es, no puede actuar mediante el entendimiento, si al mismo tiempo no actúa de hecho mediante el acto de la fantasía. Aristóteles al tratar este punto lo expresó diciendo: «El que entiende es preciso que observe los actos de la fantasía.»—*tx. 39*—[270] No en el sentido de que se entiendan, es decir, se conozcan los actos de la fantasía, sino en el sentido de que se sirva de ellos a una con el entendimiento.

---

262 Cfr. not. 210.211.213.
263 Cfr. *Itinerarium*, VII: *o. c.*, t. 5, pp. 312 sqq. *In Hexaem.* XX: *o. c.*, t. 5, pp. 424 sqq.
264 *De an.*, comm. 32 sqq.: *o. c.*, ff. 151 sq.
265 1 p., q. 84, a. 7.
266 *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 84, a. 7), in editione leonina, II.
267 *o. c.*, t. 1, ff. 241^{v} sq.
268 *o. c.*, t. 20, pp. 279-307, passim.
269 *De an.*, III: *o. c.*, f. 69, col. 2.
270 *De an.*, III 8: 432 a 8 sq. Cfr. *Ib.*, 431 a 16.

Idem sentit Dionysius, *cap. 2 De divinis nominibus*,[271] *De caelesti hierarchia, cap. 1*,[272] inquit: «Impossibile est nobis superlucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum ⌊circumvolutum.⌋ Idem Augustinus, *4* ⌊*super*⌋ *Genesim ad litteram, cap. 7*;[273] ⌈Gregorius, *super lib. 1 Regum, cap. 7, fol. 282*⌉.[274]

Et e x p e r i e n t i a idem docet:

1.º Quia {laesa phantasia, laeditur usus rationis; et impedita phantasia a somno, impeditur intellectus; ergo habet dependentiam.

I t e m, quando aliquid perfecte volumus intelligere, semper aliquam imaginationem sensibilem intra nos formare conamur}; et si volumus docere aliquid, ⌊sensibilia⌋ exempla quaerimus, quasi materiam dantes phantasiae a qua intellectus pendet. Et istae experientiae faciunt quidem conclusionem certam a posteriori.

Tamen ratio a priori difficile redditur.

D. Thoma, supra,[275] rationem reddit, quia obiectum intellectus nostri est quidditas rei materialis; haec autem non potest ab intellectu nostro cognosci secundum modum quem in singularibus habet, nisi per / iuvamen sensus; et ideo ad perfectam rei cognitionem necessaria S 230
est concomitantia operationis sensitivae.

7. Quae ratio multis impugnatur ab Scoto, supra;[276] et in ⌈*1*⌉, *d. 3, q. 3*.[277]

Et mihi etiam displicet, nam potissimum fundatur in hoc quod intellectus non cognoscit singularia ⌈directe. Quod tamen improbatum est.[278] Praeterea dato intellectum non cognoscere singularia⌉, tamen ex

1967 2 *S*, 7 *PL* **1968** inquit *SL*, dicens *P* **1969** circumvolutum *L*, circumvelatum *SP* **1969** Idem *add.* sentit *P* **1970** super *P*, per *S*, supra *L* **1970-1971** Gregorius... 282 *P*, *om. S* **1970-1971** super... 282 *P*, orat. 2. de Theologia *L* **1971** cap. 7 *add.* dum ait, quando numerum cognoscimus, aliud corporeum sensum, aliud rationem attingere. *L* **1972** Et *om. PL* **1972** idem *S*, id *P*, ita *L* **1973** Quia *S*, nam *P2* **1974** phantasia *S*, illa *P2* **1974** a somno *S*, per somnum *P2* **1974** intellectus *S*, usus rationis *P2* **1974** ergo... dependentiam *om. P2* **1975** Item quando *S*, et cum *P2* **1975-1976** semper aliquam *om. P2* **1976** imaginationem *S*, imaginem *P2*, *add.* illius *P* **1976** sensibilem *add.* eius *P2* **1977** sensibilia *PL*, sensibile *S* **1978** experientiae *add.* a D. Thoma citato a. 7, allatae (Ib.) *L* **1980** priori *add.* illius *P* **1984** 230] 229 *S* **1985** concomitantia *SL*, comitantia *P*

7 **1986** multis *praem.* a *P* **1986** 1 *PL*, *om. S* **1988** displicet *S*, non placet *P* **1989-1990** directe... singularia *P*, *om. S*

Es también el sentir de Dionisio en *cap. 2 De divinis nominibus;*[271] *De coelesti Hierarchia, cap. 1:*[272] «No nos puede iluminar —dice— el rayo divino, si no es envuelto en la variedad de los velos sagrados.» Es también la opinión de S. Agustín en *4 Super Genesim ad litteram, cap. 7;*[273] Gregorio en *Super lib. 1 Regum, cap. 7, fol. 282.*[274]

Así también lo enseña la experiencia:

En primer lugar, porque lesionada la fantasía, queda lesionado el uso de la razón; y cuando la fantasía queda entorpecida por el sueño, también el entendimiento. Luego hay dependencia.

Asimismo, cuando queremos entender algo de manera perfecta, procuramos siempre formar dentro de nosotros alguna imagen sensible; y cuando queremos explicar algo sensible, buscamos ejemplos, como dando materia a la fantasía, de la que depende el entendimiento. Estas experiencias hacen cierta nuestra tesis *a posteriori.*

Resulta difícil, sin embargo, un argumento *a priori.*

Santo Tomás, en el lugar mencionado,[275] pone el siguiente: el objeto de nuestro entendimiento es la esencia de la cosa material. Ahora bien, nuestro entendimiento no la puede conocer tal como está en los objetos singulares sino con ayuda del sentido. Por consiguiente, un conocimiento perfecto de la cosa exige la concomitancia de la actividad sensitiva.

7. Escoto, en el lugar mencionado[276] y en *1, d. 3, q. 3,*[277] impugna este argumento con muchas razones.

También a mí me disgusta: su fuerza se apoya en que el entendimiento no conoce directamente los objetos singulares. Opinión que quedó ya rechazada.[278] Además, aun en el supuesto de que el entendimiento no conociera los singulares, no se podría deducir de ese argumento una concomitancia necesaria entre la actividad del entendimiento y la actividad de la fantasía.

---

[271] n. 7: PG 3, 645 A.
[272] n. 2: PG 3, 121 B.
[273] PL 34, 301.
[274] ?
[275] Cfr. in hac q. not. 360.
[276] *Sent.* IV, d. 45, q. 2, nn. 3-11: *o. c.*, t. 9, pp. 280-303.
[277] nn. 2-4: *o. c.*, t. 9, pp. 87-91.
[278] d. 9, q. 3.

illa ratione non posset haberi necesaria concomitantia inter operationem intellectus et operationem phantasiae, nam ut plurimum habetur quod intellectus indiget iuvamine sensus ad perfectam rei materialis cognitionem usque ad suam singularitatem. Hinc autem quomodo potest colligi tanta dependentia quanta est inter sensum et intellectum? Quomodo etiam hinc potest colligi ratio quare, laesa phantasia, statim intellectus laedatur in omnibus operationibus suis?

Et ideo Scotus alias rationes adinvenit:

P r i m a, quia in poenam peccati datum est homini ut intelligere non possit sine dependentia; sed hoc non est philosophicum, quia ⌈hoc⌉ naturale est. /

S e c u n d a ratio, quia ista dependentia tantum oritur ex ordine P 372
potentiarum animae, ratione cuius habent hanc necessariam connexionem, quod operante una potentia circa aliquod obiectum, statim operentur aliae quae illud obiectum possunt attingere.

Sed neque ista ratio videtur satisfaciens:

1.º Quia quodammodo petit principium, nam huius ordinis ⌈et⌉ connexionis rationem quaerimus.

2.º, et praecipue, nam ex hoc ut plurimum haberi posset quod intellectus operans excitat imaginationem ut simul ⌈cum⌉ illa operetur; non tamen habetur quod intellectus pendeat in sua operatione ab imaginatione, ⌊ut dependere videmus⌋; nec etiam rationem reddit cur laesio unius redundet in aliam.

8. Quocirca nihilominus nulla concurrit ⌈commodior et⌉ evidentior ratio, nisi quod haec dependentia provenit ex imperfectione status,

1991 posset *S*, possit *P* **1993** iuvamine *SL*, iuvamen *P* **1993** rei *add.* singularis ac *L* **1995** est *PL*, *om. S* **2000** sed... est *SP*, falso tamen supponit ratio dictam dependentiam naturalem non esse *L* **2000** hoc *P*, *om. S* **2001** est *add.* cum in ipso etiam innocentiae statu locum haberet (Ib.) *L* **2002** ratio *om. PL* **2003** necessariam *SP*, naturalem *L* **2004** circa *SL*, etc. *P* **2005** operentur *SL*, operantur *P* **2005** illud *S*, idem *PL* **2006** neque *S*, nec *PL* **2007** et *PL*, *post* connexionis *S* **2008** rationem *SP*, causam *L* **2009** et praecipue *om. PL* **2009** nam *S*, quia *PL* **2009** posset *SL*, possit *P* **2010** excitat *S*, excitet *P* **2010** imaginationem *S*, potentiam *P*, *phantasiam L* **2010** *cum PL*, *om. S* **2010** illa *S*, illo *P*, *ipso L* **2012** ut... videmus *P*, dependeat *S* **2012** nec *S*, neque *PL*

8 **2014** Quocirca *S*, Quare *P*, Quapropter *L* **2014** nihilominus *om. PL* **2014** commodior et *PL*, *om. S*

A lo sumo se deduce que el entendimiento necesita la ayuda del sentido para obtener un perfecto conocimiento de la cosa material que llegue hasta su propia singularidad. Pero ¿cómo puede deducirse de aquí una dependencia tan grande como la que se da entre el sentido y el entendimiento? ¿Cómo asimismo puede deducirse de aquí una razón que explique por qué, al lesionarse la fantasía, queda al punto lesionado el entendimiento en todas sus acciones?

Por eso Escoto adujo otras razones:

La primera, que en castigo del pecado se le ha dado al hombre no poder entender sin esta dependencia. Pero esta respuesta no es filosófica; aquí se trata de una dependencia natural.

La segunda razón es que esta dependencia surge sólo de la ordenación de las facultades del alma, en virtud de la cual guardan esta necesaria conexión: que al actuar una facultad sobre un objeto, al punto actúan las otras que son capaces de alcanzar ese objeto.

Pero tampoco esta razón parece satisfactoria:

En primer lugar se da una cierta petición de principio: buscamos justamente la razón de esa ordenación y conexión.

En segundo lugar, y sobre todo: lo que a lo sumo podría deducirse de aquí sería que el entendimiento, al actuar, excita a la imaginación, para actuar a una con ella; pero no se deduce que el entendimiento dependa en su actividad de la imaginación, como lo vemos depender. Tampoco explica cómo la lesión de uno repercute en la otra.

8. Así, pues, la única razón coherente y evidente que se ofrece es que esta dependencia proviene de la imperfección de su estado: al presente no recibe el entendimiento las especies sino actuando de hecho la fantasía.

nam intellectus nunc non recipit species, nisi dum actu operatur phantasia; phantasia autem et intellectus radicantur in eadem anima et ideo sibi invicem deserviunt et sese impediunt; et ideo dum phantasia laeditur et insanit secum trahit ⌞attentionem⌟ animae, atque adeo intellectum; et ideo laesio redundat in ⌞intellectum⌟. Perfectio etiam imaginationis prodest intellectui, quia quando melior est apprehensio imaginativae, tanto meliores species imprimuntur in <intellectum>; et intellectus etiam operans movet et secum trahit imaginationem. Et hinc ergo oritur concomitantia operationum harum potentiarum, quae non est essentialis, / sed ex statu provenit, nam in anima separata et in ⌜corporibus⌝ resurgentibus non erit haec dependentia intellectus a phantasmate. *S 230v*

9. Ad primum ⌜ergo argumentum in principio⌝ respondetur quod intellectus in actu primo constitutus non indiget motore extrinseco ad operandum, tamen propter unionem ad corpus habet concomitantiam necessariam cum alia potentia.

Ad secundum respondetur quod quando intellectus versatur circa spiritualia, imaginatio versatur circa aliquid ex quo possint intelligi spiritualia, nam intellectus semper intelligit vel quae repraesentantur in phantasmate, vel quae ex illo deduci possunt. Ita ⌜docet⌝ D. Thomas, supra;[279] {et Philoponus, hic, *tx.* <24>,[280] ⌜ait⌝ quod quando divina intelligimus, occurrit imaginatio proponens typos et figuras}; et hoc sonant verba Dionysii, supra ⌜citati⌝.[281]

Ad tertium respondetur quod si sensus interni et externi a sua operatione impediantur, etiam impedietur intellectus, ut in dormientibus fit; tamen si sensus externi sint ligati, non propter impedi-

2018 invicem *S*, ipsis *P* **2018** dum *S*, quamdiu *PL* **2019** attentionem *PL*, *om. S* **2019-2020** attentionem... intellectum *S*, intellectum et animae attentionem *PL* **2020** et ideo *SP*, qua solum ratione *L* **2020** redundat *SP*, redundare potuit *L* **2020** intellectum *L*, intellectus *SP*, *add.* utpote incorruptibilem *L* **2022** imaginativae *S*, imaginativa *P* **2022** intellectum] intellectu *S*, intellectui *PL* **2023** Et *om. PL* **2025** ex statu *PS*, ex actuali operatione *L* **2025** in *om. P* **2026** corporibus *P*, *om. S* **2027** phantasmate *S*, phantasia *PL*

9 **2028** ergo... principio *P*, *om. S* **2030** unionem *S*, coniunctionem *PL* **2030** ad *S*, cum *PL* **2033-2034** possint... intellectus *SP*, *om. L* **2034** spiritualia *S*, res spirituales *P* **2035** docet *P*, *om. SL* **2036** 24] 22 *S*, 21 *PP2L* **2036** ait *PP2*, *om. S* **2038** citati *P*, *om. S*

Ahora bien, la fantasía y el entendimiento radican en la misma alma, y por lo mismo, se prestan mutuo servicio y se estorban también. De ahí que al lesionarse y al enfermar la fantasía, arrastra consigo la atención del alma y consecuentemente al entendimiento; por eso su lesión repercute en el entendimiento. La perfección de la imaginación aprovecha también al entendimiento, porque cuanto mejor sea la aprehensión de la imaginativa, tanto mejores serán las especies que se imprimen en el entendimiento; y asimismo el entendimiento, al actuar, mueve y arrastra consigo a la imaginación. De aquí justamente surge la concomitancia de las acciones de estas facultades, que no es esencial, sino que proviene de su estado: en el alma separada y en los cuerpos resucitados no existirá esta dependencia que el entendimiento tiene del acto de la fantasía.

9. Respuesta al primer argumento puesto al principio: El entendimiento, puesto ya a punto, no necesita de motor extrínseco para actuar, pero por su unión con el cuerpo posee una concomitancia necesaria con otra facultad corpórea.

Respuesta al segundo argumento: Cuando el entendimiento se ocupa de objetos espirituales, la imaginación se ocupa de lo que posibilita la intelección de los objetos espirituales. En efecto, la intelección del entendimiento recae siempre sobre lo que está representado en el acto de la fantasía o sobre lo que puede deducirse de él. Es doctrina de Santo Tomás en el lugar mencionado,[279] y Filópono, al tratar el tema en *tx. 24*,[280] dice que cuando entendemos las cosas divinas, acompaña la imaginación proponiendo tipos y figuras. Y lo mismo dan a entender las palabras de Dionisio arriba citadas.[281]

Repuesta al tercer argumento: Si los sentidos internos y externos quedan entorpecidos en su actividad, también quedará el entendimiento, como sucede en los que están dormidos.

---

[279] 1 p., q. 87, a.7.

[280] *De an.*, III: *o. c.*, f. [94], col. 1.

[281] Cfr. in hac q. not. 367.

mentum imaginationis, sed propter vehementem attentionem / illius, tunc non impeditur intellectus. Et ita contingit in <exstasi>. *P 372v*

Sed contra. Nam intellectus dormientis est aptior ad recipiendas impressiones specierum a substantiis separatis et ⌊revelationes⌋ divinas, ut D. Thomas dicit, 2 *Contra Gentes, cap. 81;*[282] et Sacra Scriptura[283] id confirmat, nam communiter docet revelationes factas fuisse in somniis, et tamen tunc est alligata phantasia.

Respondetur quod in somniis intellectus est aptior ad recipiendas species, quantum ad solam receptionem, propter duo:

1.º Propter quietem maiorem.

2.º Ut illa impressio specierum non referatur ad ea quae exterius sentiuntur, vel ad proprium discursum.

Ita ⌈docet⌉ D. Thomas, *2.2, q. 173, a. 3; De veritate, q. 12, a. 3, ad 1.* Tamen intellectus dormientis non est aptus ad ferendum iudicium de rebus revelatis, nam dum homo dormit non habet liberum iudicium rationis. Ita D. Thomas, *1 p., q. 84, a* <8>, *ad* 2.

QUAESTIO 8

Quid sint intellectus agens et possibilis

1. Diximus de obiectis et actibus intellectus agentis et possibilis. / *S 231*
Dicendum superest de ipsis potentiis, et quoniam una sine alia non perfecte cognoscitur, de utraque breviter dicemus. Est ergo in parte

2042 illius *add.* ad rem disparatam *L* **2043** exstasi] exthasi *S*, hextasi *P*, ecstasi *L* **2045-2046** revelationes *PL*, revolutiones [!] *S* **2046** dicit *S*, docet *P* **2047** id *S*, hoc *P*, *om. L* **2047** nam *S*, quia *P* **2048** phantasia *add.* non ergo inter utramque potentiam semper intercedit concomitantia (IV 7, 6) *L* **2050** species *add.* a Deo *L* **2050** quantum... receptionem *SP*, *om. L* **2054** docet *P*, *om. S* **2056** habet *add.* de lege ordinaria *L* **2056** iudicium *S*, usum *PL* **2057** 8] 3 *SPL* **2059** et *SP*, quid *L* **2059** possibilis *add. a. m.* D. Thomas, 1 p., q. 79, [aa.] 1, 2, 3, 4, 5 *S*

1 **2060** 231] 230 *S* **2061** superest *SL*, est iam *P*

Pero si los sentidos externos están atados, no porque la imaginación ponga estorbo, sino por la tensa atención que ella mantiene, entonces el entendimiento no queda estorbado. Es lo que sucede en el éxtasis.

Un reparo: El entendimiento del que duerme está en mejores condiciones para recibir de las substancias separadas las impresiones de las especies y las revelaciones divinas, como dice Santo Tomás en *2 Contra Gentes, cap. 81.*[282] La Sagrada Escritura[283] es una buena confirmación: a menudo nos habla de revelaciones hechas a los profetas en sueños; y no obstante la fantasía está entonces atada.

Respuesta: Durante el sueño el entendimiento está en mejores condiciones para recibir las especies, si se atiende sólo a la recepción. Y esto por dos razones:

Primero, por su mayor reposo.

Segundo, porque esa impresión de especies no se refiere a objetos externamente percibidos o al propio raciocinio.

Tal es la doctrina de Santo Tomás en *2. 2, q. 173, a. 3*; *De veritate, q. 12, a. 3, ad 1*. Sin embargo, el entendimiento del que duerme no está en condiciones para formular un juicio sobre las cosas reveladas, porque el hombre, mientras duerme, no tiene libertad para usar su razón. Es doctrina de Santo Tomás en *1 p. q. 84, a. 8, ad 2*.

CUESTIÓN 8

Esencia del entendimiento agente y posible

1. Hemos hablado de los objetos y de los actos del entendimiento agente y posible. Nos queda el tema de la facultades mismas; y como no se conoce de una manera perfecta la una sin la otra, de ambas vamos a decir dos palabras.

---

[282] Cfr. 1 p., q. 84, a. 8; q. 86, a. 4, ad 2.

[283] Circa visiones, cfr.: *Ier* 1,11 sqq.; *Ez* 17,3-8; *Num* 22,31. Circa somnia, cfr. *Num* 12,6. Cfr. etiam: *Am* 7,1-9; 8, 1-3; 9, 1-4; *Zach* 1,8; *Dan* 7,1 sqq. (Cfr. O. Eissfelot, *Einführung in das Alte Testamnent*, Tübingen 1954², 70-75).

intellectiva animae nostrae d u p l e x productio et ⌜d u p l e x⌝ receptio, nempe productio speciei et actus, et utriusque receptio; et utraque debet fieri a virtute spirituali et in potentia spirituali, ut ex dictis patet.[284]

Est autem eadem potentia receptiva speciei ⌜et⌝ elicitiva et receptiva actus intelligendi, et haec potentia dicitur intellectus possibilis, sicut ⌜dictum⌝ [est], ⌜quia⌝ ex natura sua est in potentia ut per species rerum omnium informetur, et ⌜per⌝ illas intelligat.

At vero intellectus agens dicitur virtus productiva specierum et quia eius munus non est recipere, sed tantum agere, ideo ab actione denominatur. Dicitur autem intellectus, non quia intelligat —nam intellectus agens ut sic non intelligit, sed tantum producit speciem; producere autem speciem non est cognoscere, nam obiectum sensibile / producit speciem et non sentit—, sed intellectus dicitur, quia res in- *P 373*
telligibiles facit.

2. Ex hoc colliguntur d u a e differentiae inter has potentias:

P r i m a, quod una est cognoscitiva, et non alia.

S e c u n d a, quod actio intellectus possibilis est vitalis et immanens, quia est actio cognoscendi.

At vero actio intellectus agentis ⌜ex se et⌝ ex propriis non est vitalis, nam productio speciei ex suo genere est actio quaedam, quae ⌞posset⌟ a re non vivente fieri, sicut productio speciei sensibilis fit a re inanimata. Unde actio intellectus possibilis ex propriis habet quod sit a principio intrinseco activo; at vero actio intellectus agentis non ita, sed ⌞posset⌟ fieri ab agente extrinseco, ut ⌜fit⌝ in productione specie sensibilis. Et hinc est quod actio ⌜intellectus⌝ possibilis de se est immanens; ⌜actio vero intellectus agentis⌝, quantum est ex modo actionis, potest esse transiens. Ex quibus constat ⌜ratio et⌝ differentia istarum virtutum, saltem quoad quid nominis.

2063 duplex *PL, om. S* **2064** nempe *SL*, scilicet *P* **2067** et *P, om. S* **2067-2068** et receptiva *om. PL* **2068** potentia dicitur *S*, potest dici *P* **2069** dictum... quia *P, om. S* **2070** per *L, om.* [!] *SP* **2075** cognoscere *S*, intelligere *P*

2 **2079** quod *SL*, quia *P* **2080** est vitalis *om. P* **2082** agentis *SL, om. P* **2082** ex se et *PL, om. S* **2084** posset *PL*, possit *S* **2087** posset *P*, possit *S* **2087** fit *P, om. S* **2088** intellectus *PL, om. S* **2089** actio... agentis *P, om. S* **2090** ratio et *PL, om. S* **2090** differentia *S*, diversitas *PL* **2091** quoad *S*, quantum ad *PL*

En la zona intelectiva de nuestra alma se da una doble producción y una doble recepción: la producción de la especie y del acto y la recepción de ambos. Una y otra han de tener su origen en la capacidad espiritual y en la facultad espiritual, como lo evidencia la investigación anterior.[284]

Una misma es la facultad receptiva de la especie y la productora y receptiva del acto de entender. Y esta facultad se llama entendimiento posible, como se ha dicho, porque por su propia naturaleza está en potencia para ser configurado por las especies de todas las cosas y mediante ellas entender.

Pues bien, a la capacidad productiva de las especies se la denomina entendimiento agente, y toma su denominación de la acción por tener como función no recibir, sino sólo actuar. Se le denomina entendimiento, no porque entienda —el entendimiento agente como tal no entiende, sólo produce la especie; y producir la especie no es conocer, pues el objeto sensible produce la especie y no siente—, sino que se le denomina entendimiento porque hace inteligibles las cosas.

2. De aquí se desprenden dos diferencias entre estas dos facultades:

La primera, que la una es cognoscitiva y la otra no.

La segunda, que el acto del entendimiento posible es vital e inmanente, por ser un acto de conocimiento.

En cambio, el acto del entendimiento agente no es de suyo y por sí mismo vital, puesto que la producción de la especie es una acción que por su propia índole podría producirla un ser no viviente; de hecho un ser no viviente produce la especie sensible. Por tanto, es característica del acto del entendimiento posible proceder de un principio intrínseco activo; no así el acto del entendimiento agente, que podría producirlo un agente extrínseco: es el caso de la producción de la especie sensible. De aquí que el acto del entendimiento posible sea de suyo inmanente; en cambio, el acto del entendimiento agente, por lo que respecta al modo de la acción, puede ser transeúnte. Esta explicación pone en claro, al menos en su aspecto nominal, el concepto y diferencia de estas dos capacidades.

---

[284] d. 9, q. 2. Cfr. etiam d. 5, q. 2 (3.ª concl.), n. 17, lin 294 sqq.

3. *An uterque intellectus sit vera animae potentia.* Sed ad explicandum quid rei illarum, supersunt aliqua ⌊dubia⌋.

P r i m u m est, an uterque istorum intellectuum sit ⌊vera⌋ potentia.

In qua re fere omnes Graeci fuerunt hallucinati, ponentes intellectum agentem et possibilem esse substantias separatas; et animae nostrae tantum concedunt ut potentiam illius cogitativam, quam intellectum passivum vocant. Ita Theophrastus[285] et Themistius, *cap. 39.*[286] Alexander, *2 De Anima, cc. 13, 15, 21* et *22,*[287] inquit intellectum agentem esse Deum ipsum. Et quod sit substantia separata ⌈etiam⌉ tenent ⌈arabes: Avicenna et⌉ alii, quos refert Albertus, hic, *tract. 2, cap.* <6>;[288] Averroes, hic, *tx. 5;*[289] / et *12 Metaphysicae, tx. 17;*[290] Avicenna, 9 *S 231v*
Metaphysicae, cap. 4,[291] dicit intelligentiam ultimam, quae praesidet sphaeras activorum et passivorum esse intelligentiam agentem, quae gubernat animas nostras. Et *6 Naturalium, p. 5, cc. 5* et *6,*[292] ait species intelligibiles esse in ⌊hac intelligentia⌋ , et ex illa emanare in animas nostras.

Cui sententiae ⌊favet⌋ Aristoteles, *3 De Anima, tx. 19* ⌈et *20*⌉,[293] ubi de intellectu agente ait quod «passione vacat et est separabilis, cum sit substantia actus». Et ⌊infra⌋ inquit quod «non quandoque intelligit, quandoque vero non intelligit, separatus vero est solum hoc.»[294] Et Alexander[295] probat ex mente Aristotelis quod intellectus agens sit Deus, quia Aristoteles ⌈dicit⌉ quod intellectus agens est «omnia facere»;[296] nullus autem omnia facit nisi Deus.

4. Sed quod ad intellectum possibilem attinet, haec sententia in fide est error et in philosophia delirium, quod supra late probavimus, *d. 2, q. 4,*[297] absolute et in sententia Aristotelis esse ⌊veram⌋ potentiam animae. / Ita D. Thomas, supra, *a. 4;*[298] et colligitur ex *q. 84, a. 4,*[299] ubi *P 373v*

3 **2093** dubia *PL,* duo [!] *S* **2094** vera *PL,* pura *S* **2097** agentem *SL, om. P* **2098** ut potentiam illius *om. P* **2098** cogitativam *PL,* cognoscitivam *S* **2099** 39] 29 *P,* lib. 3 de Anima *L* **2100** cc. 13... 22 *SP, om. L* **2101** etiam *P, om. S* **2102** arabes... et *P, om. S* **2103** 6] 4 *SPL* **2107** hac intelligentia *P,* actu intelligentiae *S* **2109** Cui *S,* huic *PL* **2109** favet *P,* facit [!] *S* **2109** et 20 *PL, om. S* **2111** substantia *S,* substantiae *PL* **2111** infra *PL,* 1^m *S* **2111** inquit *S,* ait *PL* **2114** dicit *P, om. S*

4 **2116** haec *add.* [!] est *S* **2118** q. 4 *praem.* q. 3 et *P* **2118** absolute *praem.* et *P* **2118** veram *PL,* certam *S*

3. *¿Son uno y otro entendimiento verdadera facultad del alma?* Un estudio a fondo de esas dos capacidades exigen resolver algunas dudas pendientes.

Primera: ¿Es cada uno de esos entendimientos una verdadera facultad del alma?

En este punto todos los griegos sufrieron alucinación, al suponer que el entendimiento agente y el posible son substancias separadas; y como facultad sólo conceden a nuestra alma su cogitativa, que llaman entendimiento pasivo. Así Teofrasto[285] y Temistio en *cap. 39.*[286] Alejandro en *2 De Anima, cc. 13, 15, 21 y 22*[287] dice que el entendimiento agente es Dios mismo. Que sea substancia separada lo sostienen también los Arabes: Avicena... y otros que cita Alberto, al tocar este punto en *tract. 2, cap. 6;*[288] Averroes al tratar el tema en *tx. 5*[289] y *12 Metaphysicae, tx. 17;*[290] Avicena en *9 Metaphysicae, cap. 4*[291] afirma que la inteligencia última, que preside la esfera de los seres activos y pasivos, es una inteligencia agente que gobierna nuestras almas; y en *6 Naturalium, p. 5, cap. 5 y 6*[292] dice que las especies inteligibles se dan en esta inteligencia y que de ella emanan a nuestras almas.

Esta opinión viene secundada por Aristóteles en *3 De Anima, tx. 19 y 20,*[293] donde al hablar del entendimiento agente dice que «está exento de afección pasiva y es separable, por ser substancia en acto». Y más abajo dice que «no le sucede entender unas veces y otras veces no entender, pero separado es sólo esto que es».[294] Y Alejandro[295] partiendo de Aristóteles, prueba que el entendimiento agente es Dios, porque Aristóteles dice que el entendimiento agente es «un hacerlo todo».[296] Ahora bien, nadie hace todo sino Dios.

4. Por lo que atañe al entendimiento posible, esta opinión es, en el ámbito de la fe, error y en filosofía deliquio. Lo hemos probado antes en la *d. 2, q. 4*[297] de forma absoluta y al exponer la opinión de Aristóteles. Por lo que atañe al entendimiento agente, es también cierto que se trata de una verdadera facultad del

---

[285] *Phys.* V: apud Themistium, *Paraphr. de anima* [*Theophrastus videtur intellectum agentem (nous poietikós) et possibilem (nous dynámei) Aristotelis interpretatum esse vim animae intellectivae insitam:* «miktón gár pos o nous ek te tou poietikou kaì tou dynámei». (Cfr. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt 1967, pp. 216-224; not. 388 in p. 223). Intellectum passivum vero (nous pathetikós) corporeum (on ton pathetikón noun kai fartón kai koinón onoma zousi kai ajóriston tou sómatos) *Ib.*, not. 328.

[286] *De an.*, III, c. 39: *o. c.*, pp. 309 sq. Cfr. ed. Heinze.

[287] *De an.*, I: *o. c.*, f. 139 bm.

[288] *De an.*, III: *o. c.*, t. 5, pp. 389 sqq.: Avempace et Abubacher.

[289] *De an.*, III: *o. c.*, ff. xcvi sqq. (ed. Crawford), 387 sqq.

[290] *o. c.*, ff. ccxliij sq.

[291] *o. c.*, f. 105, col. 1 (De nomine «intelligentia» in locum «intellectus» apud Avicennam, cfr. D. Thomas, 1 p., q. 79, a. 10; F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, Darmstadt 1967, p. 8, n. 20). Cfr. infra d. 9, q. 10.

[292] *o. c.*, ff 25-26v.

[293] c. 5: 430 a 17 sq. (te ousía on enérgeia).

[294] *Ib.*, 430 a 22 sq.

[295] *De an.*, I: *o. c.*, f. 129 bm [?]. Cfr. Themistium, *Paraphr. de anima*: *o. c.*, f. 89 [?]: proton theon.

[296] *De an.*, III 5: 430 a 15 (pánta poiein).

[297] n. 3 (1.ª conclusio): absolute; n. 9 (2.ª conclusio): in sententiam Aristotelis.

opinionem Avicennae improbat et Platonis asserentis species intelligibiles fieri ab ideis.

5. Dico esse certum, non quia sit de fide, quia neque quod sit intellectus agens est ⌜de⌝ fide certum, neque quod dentur species intelligibiles; et praeterea nullus esset error ⌜in fide⌝ asserere illas produci a Deo vel ab intelligentia aliqua, quia ex hoc nihil contra fidem sequitur, immo nihil fidei dissonum. Neque etiam dico esse certum, quia evidenti demonstratione habeatur. Tamen est certum, quantum res physica ⌜et tam abdita⌝ patitur.

6. Et p r o b a t u r ratione Aristotelis, hic, *cap. 5*,[300] nam cum anima nostra ab intrinseco sit ⌞intellectualis⌟, ab intrinseco habere debet omnia necesaria ad exercendas omnes operationes intellectuales. Natura enim non deficit in necessariis neque ordinat rem ad exercendam aliquam operationem et illam ⌞relinquit⌟ sine virtutibus requisitis; sed una ex virtutibus necessariis ad exercenda opera intellectus est virtus productiva specierum ⌜intelligibilium⌝, sine quibus non potest fieri intellectio; ergo habet anima nostra hanc virtutem; ergo talis virtus est potentia animae.

Hanc rationem D. Thomas, supra,[301] ⌜optime⌝ prosequitur.

Et potest c o n f i r m a r i: [1.º] Nam si virtus productiva specierum intelligibilium esset substantia separata, non dependeret in illarum productione a phantasmate neque a corpore, quia actio intelligentiae separatae est superioris rationis. Consequens / autem est *S 232*
falsum et contra dicta; ergo.

C o n f i r m a t u r, 2.º Nam in sensibus non desideratur aliquod agens separatum quod perficiat species, sed in exterioribus ipsa sensibilia externa ipsas efficiunt; in interioribus aliqua virtus ipsius sentientis; ergo idem erit in intellectu possibili.

2120 asserentis *S*, dicentis *P*, *om. L*

5 **2122** neque *S*, nec *P* **2123** de *PL*, *om. S* **2123** neque *S*, nec *P* **2124** in fide *PL*, *om. S* **2124** asserere *S*, dicere *P*, sentire *L* **2124** illas *SL*, eas *P* **2124** produci *SL*, esse productas *P* **2125** ab *om. PL* **2125-2126** quia... dissonum *SP*, *om. L* **2126** Neque *S*, nec *P* **2128** et tam abdita *P*, *om. S*

6 **2129** nam *S*, quia *PL* **2130** intellectualis *PL*, spiritualis *S* **2132** neque *S*, nec *PL* **2133** operationem *S*, actionem *PL* **2133** relinquit *P*, relinquat *S* **2135** intelligibilium *PL*, *om. S* **2138** optime *PL*, *om. S* **2142** 232] 231 *S* **2145** agens *SP*, ens *L* **2146** ipsas *S*, eas *PL*

alma. Así Santo Tomás en el *a. 4*[298] antes citado; se desprende también de la *q. 84, a. 4*,[299] en donde impugna la opinión de Avicena y la de Platón cuando afirma que las especies inteligibles resultan de las ideas.

5. Decir cierto no es decir de fe: no hay certeza de fe ni de que exista el entendimiento agente ni de que se den especies inteligibles. Por lo demás no sería ningún error de fe afirmar que las produce Dios o alguna inteligencia: de esta afirmación no se sigue ni error ni siquiera disonancia alguna contra la fe. Tampoco hablo de certeza en el sentido de demostración evidente; pero hay certeza en el grado en que lo permite algo físico y tan recóndito.

6. Prueba racional de Aristóteles al respecto en *cap. 5*:[300] Por ser nuestra alma intrínsecamente intelectual, intrínsecamente ha de poseer todos los requisitos para el ejercicio de todas sus operaciones intelectuales. La naturaleza no es deficiente en los recursos necesarios, ni imprime en una cosa la ordenación a ejecutar una acción dejándola desprovista de las capacidades requeridas. Ahora bien, una de las capacidades que se precisan para ejecutar los actos del entendimiento es la capacidad productora de las especies inteligibles, sin las cuales no es posible la intelección. Luego nuestra alma tiene esa capacidad y tal capacidad es, por tanto, una facultad del alma.

Santo Tomás, en el lugar antes citado,[301] sigue muy bien de cerca este argumento.

Razones confirmativas: En primer lugar, si la capacidad productora de las especies inteligibles fuese una substancia separada, en su producción no dependería del acto de la fantasía ni del cuerpo, porque la acción de una inteligencia separada es de rango superior. Ahora bien, la conclusión es falsa y contradice la investigación anterior. Luego.

Segunda razón confirmativa: En los sentidos no se echa de menos un agente separado que produzca las especies. En los externos, los propios objetos sensibles externos, las producen. En los internos, una capacidad del propio sentiente. Luego lo mismo ha de ser en el entendimiento posible.

---

[298] 1 p., q. 79.
[299] 1 p.
[300] 430 a 10-25.
[301] Cfr. not. 393.

Ratio tamen Aristotelis est potissima et a priori.

7. Sed d i c e s illa ratione non posse concludi intellectum agentem esse potentiam animae, sed solum esse virtutem quamdam necessariam, et ideo a natura praevisam ad illam actionem, sicut sensus etiam indiget aliquo producente ⌊species⌋, tamen illud non est potentia animae, sed agens extrinsecum. Caelum etiam indiget aliqua virtute movente, tamen illa non est aliqua potentia caeli.

R e s p o n d e t u r rationem concludere debere esse potentiam animae ex illa proprietate per se nota in *Physica*: quod natura perfecta debet ab intrinseco habere omnia necessaria ad suas actiones exercendas. Quae non habet instantiam, neque quae adducuntur sunt ad rem, nam caelum non indiget motu ad propriam operationem vel perfectionem suam, ut alibi[302] dictum est. ⌈Quod si indigeret, argumentum concludit illum motum esse a virtute intrinseca, ut etiam ibi diximus⌉. Sensus vero, cum non habeat ⌈proprium⌉ obiectum / sibi proportionatum, non indiget virtute activa specierum, neque obiectum est censendum extrinsecum agens, sed potius est maxime connaturale potentiae cognoscitivae; et si intellectus haberet illud sibi proportionatum, non indigeret intellectu agente. *P 374*

8. Et hinc etiam concludi potest hanc esse mentem Aristotelis. Non enim credendum est ipsum plus sua ratione probare quam asserit.

Et p a t e t ex verbis eius, quae optime ponderavit Philoponus.[303] Nam postquam Aristoteles dixit in omni natura esse agens et patiens, subdit: «Necesse est has easdem differentias animae inesse».[304] Ergo aperte significat agentem intellectum esse in anima, atque adeo esse potentiam illius, nam intelligentia separata non est in anima.

2148 Ratio *S*, probatio *PL*

7 **2149** dices *add.* quod *L* **2149** posse *S*, posset *P* **2149** concludi *SL*, concludere *P* **2152** aliquo *om. P* **2152** species *P*, specie *S* **2153** agens *S*, sensibile *PL* **2155** Respondetur *add.* Aristotelis *L* **2155** debere *S*, quod debet *P*, propriam *L* **2155** potentiam *SL*, potentia *P* **2156** Physica] Phy[a] *S*, Phia *P*, Philosophia *L* **2159** operationem *S*, actionem *PL* **2159** vel *S*, et *PL* **2160** dictum est *S*, diximus *PL* **2160-2161** Quod... diximus *P*, *om. [om. transcriptionis] S* **2162** proprium *PL*, *om. S* **2163** neque *SL*, nec *P* **2165** illud *S*, illum *P* **2165** sibi *SL*, *om. P*

8 **2167** Et *om. P* **2169** eius *S*, illius *P*, ipsius *L* **2169** ponderavit *S*, notavit *PL* **2170** Aristoteles *om. PL* **2172** adeo *SL*, *om. P*

Sin embargo, el argumento *a priori* de Aristóteles es el más poderoso.

7. Objeción: Con ese argumento no es posible concluir que el entendimiento agente sea un facultad del alma, sino sólo una cierta capacidad necesaria que la naturaleza, por tanto, provée para la producción de esa acción; al igual que el sentido necesita también de una causa eficiente de las especies, sin que ésta sea facultad del alma sino un agente externo. También el cielo necesita una capacidad que lo mueva, sin que ésta sea una facultad del cielo.

Respuesta: La conclusión del argumento sobre la necesidad de una facultad del alma deriva de esa propiedad bien conocida en la Física, que la naturaleza perfecta ha de poseer intrínsecamente todos los requisitos para ejecutar sus acciones. Y esto no tiene vuelta de hoja. Tampoco las razones que se aducen son pertinentes: el cielo no necesita ser movido para realizar su propia acción o perfección, como se dijo en otra parte.[302] Y de necesitarlo, la conclusión del argumento es que ese movimiento le viene de su capacidad intrínseca, como también dejamos dicho en aquel lugar. Pero el sentido, como tiene un objeto propio que guarda relación con él, no necesita de la virtualidad activa de las especies, ni se ha de considerar al objeto como agente extrínseco sino más bien como muy connatural a la facultad cognoscitiva. Si el entendimiento tuviese un objeto que guardase proporción con él, no necesitaría entendimiento agente.

8. De aquí se puede también concluir que tal es el pensamiento de Aristóteles, pues no se ha de pensar que en su prueba racional va más allá de lo que pretende.

Lo evidencian sus palabras, que tan acertadamente sopesó Filópono.[303] Después de decir Aristóteles que en toda naturaleza hay agente y paciente, añade: «Es preciso que en el alma se den esas mismas diferencias».[304] Luego con toda claridad da a entender que el entendimiento agente reside en el alma y que por eso es una facultad suya, pues la inteligencia separada no reside en el alma.

---

302 in libris *De coelo*, q. 8 [sic *L* IV 8, 5]. Cfr. *DM* 35, 1, 17.
303 *De an.* III,: *o. c.*, f. [91].
304 *De an.*, III 5: 430 a 13 sq.

I t e m, si intellectus agens esset intelligentia, esset actu separata; ait autem Aristoteles[305] quod intellectus agens est separabilis, quasi non sit actu separatus;[306] ergo non intelligit esse intelligentiam. Unde cum infra Aristoteles ait intellectum agentem esse separatum, intelligit ab organo corporeo. Sentit enim esse potentiam spiritualem et non organicam. Cum vero ait esse separabilem, intelligit omnino a corpore per animae separationem.

9. / Verba autem illa quae de hoc intellectu agente Aristoteles subdit, scilicet «hic intellectus separabilis est, immixtus et impatibilis, ⌜cum sit substantia⌝ actus»[307] difficilia sunt et ideo diversimode transferuntur et exponuntur. *S 232v*

<Argyropoulos>[308] transfert dicto modo; Philoponus vero ⌜legit⌝: «et affectione vacuus, cum substantia sit actu.»[309] Simplicius legit: «ex substantia actio existens.»[310] Philoponus ergo et Simplicius exponunt quod operatio potentiae est eius substantia, et quia intellectus agens est potentia activa, ideo substantia eius dicitur actio.

Sed hoc falsum est, quia in solo Deo sua operatio est sua substantia.

D. Thomas, communiter secutus, exponit: «est substantia actus»,[311] id est, secundum essentiam suam —quae ibi substantia appellatur—, est actus, id est, potentia activa. Redditur enim ab Aristotele in illis verbis ratio cur intellectus agens ⌜in illis actibus⌝ passione vacat, nempe quia non concurrit ad intelligendum, ut potentia recipiens, sed ut agens. Unde substantia ibi non significat in rigore rem de praedicamento substantiae, sed essentiam vel entitatem, ut sensus sit: «est substantia actus», id est secundum entitatem suam est actus.

Et haec est expositio omnium probabilissima, quae dari potest, stante communi translatione.

2175 autem *S*, tamen *P* **2175** quasi *S*, quamvis *P* **2175-2176** quasi... separatus *SP*, *om. L* **2180** separationem *add.* cui inhaeret *P*

9 **2181** autem *S* 4, tamen *PL* **2183** cum sit substantia *PL*, *om. S* **2183** actus *S*, actu *add.* ens *PL* **2183** difficilia *S*, difficillima *PL* **2185** Argyropoulos] Argyropilus *SP*, Argyropoli *L* **2185** transfert *S*, vertit *PL* **2185** vero *om. PL* **2185** legit *PL*, *om. S* **2186** legit *S*, transfert *P*, ita *L* **2190** sua *S*, eius *PL* **2194** activa *add.* communiter sequitur. Ratio est quia *L* **2194** enim *om. P* **2195** intellectus agens *om. PL* **2195** in illis actibus *PL*, *om. S* **2195** vacat *S*, vacet *PL* **2197** agens *add.* tantummodo *L* **2197** in rigore *S*, cum rigore *P*, *om. L* **2200** potest *S*, possunt *P* **2201** communi *add.* Argyropoli *L*

Asimismo, si el entendimiento agente fuera una inteligencia, estaría de hecho separada. Pero Aristóteles[305] dice que el entendimiento agente es separable, que no es lo mismo que separado de hecho. Luego no piensa que sea una inteligencia. Por tanto, cuando después dice Aristóteles[306] que el entendimiento agente está separado, quiere decir separado del órgano corporal. Opina, efectivamente, que es una facultad espiritual y no orgánica. Pero cuando dice que es separable, lo entiende absolutamente por la separación del alma respecto del cuerpo.

9. Esas palabras que Aristóteles añade sobre este entendimiento agente, a saber, «este entendimiento es separable, mezclado e impasible por ser substancia acto»,[307] son de difícil interpretación, y por eso se dan diversas transcripciones y exposiciones de ellas.

Argirópoulos[308] la transcribe así, pero Filópono lee: «y carente de afección, por ser substancia en acto».[309] Simplicio lee: «acción resultante de la substancia».[310] Por consiguiente, la interpretación de Filópono y Simplicio es que la acción de la facultad es su substancia; y como el entendimiento agente es una potencia activa, por eso se dice que su substancia es la acción.

Pero esto es falso: sólo en Dios su substancia es su acción.

La interpretación más generalizada es la de Santo Tomás: «es substancia en acto»,[311] esto es, por su propia esencia —que en esa ocasión se llama substancia— es acto, es decir, potencia activa. Con esas palabras está explicando Aristóteles por qué el entendimiento agente carece de afección pasiva en esos actos. Y la razón es que no interviene en la intelección como potencia receptiva sino activa. Aquí, pues, substancia no significa en rigor pertenencia al predicamento de la substancia, sino esencia o entidad. De suerte que el sentido de «es substancia acto» es éste: en su entidad es acto.

Esta es la interpretación más probable de todas, que puede mantenerse sin cambiar la transcripción común.

---

305 III 5: 430 a 17: «joristòs».

306 «joristheís».

307 *Ib.*, 430 a 17 sq.: kaì autos o vous joristòs kaì apathès kaì amigés, tn ousía on enérgeia».

308 «Et is intellectus separabilis est, et non mistus, passioneque vacat, cum sit substantia actus»: *o. c.*, p. 831, 22 sqq.

309 *De an.* III: *o. c.*, f. [92], col. 1.

310 *De an.*, III, part. 19: *o. c.*, f. cix^{v}.

311 *De an.*, III, lect. 10, n. 732.

Tamen ⌊possunt⌋ alio modo transferri, ut substantia non in nominativo, sed in genitivo legatur, scilicet: «est substantiae actus», id est, animae, cui dat principium ad agendum. Et dicunt hoc consonare / litterae graecae, nam «ousía» —quod est verbum graecum significans P 374v substantiam— non ponitur absolute, ut sit in recto, sed additur quidam articulus obliqui.[312]

10. Alia vero verba, ⌈scilicet⌉ quod «non quandoque intelligit, quandoque non intelligit,[313] non sunt referenda ad intellectum agentem, nam de hoc iam dixit Aristoteles quod non intelligit, quia non est «omnia fierei»,[314] sed dicendum quod referenda sunt ad scientiam in actu. Dixerat enim quod scientia in actu est posterior scientia in potentia in eodem, non tamen simpliciter et absolute.[315] Et ad hoc probandum subdit: [«non quandoque intelligit, quandoque non intelligi»],[316] quia scientia in actu, id est, habens illam, semper intelligit, nam licet unus et idem non semper intelligat, tamen absolute inter habentes scientiam non deficit aliquis actu intelligens.[317] Et ita, simpliciter loquendo, non est prior scientia in potentia quam scientia in actu, etiam secundo.

⌈Ita exponunt⌉ D. Thomas et Philoponus, hic; *De spiritualibus creaturis, a. 10, ad 3*;[318] et *De Anima, a. 5, ad 1*.[319] Aliam expositionem / tradit D. Thomas, *1 p., q. 79, a. 4, ad 2; q. De veritate, a. 8, ad ultimum*.[320] S 233 Tamen non videtur adeo consona litterae.

11. Verba autem illa Aristotelis, scilicet «separatus autem id ⌈est⌉ solum ⌊quod⌋ est, atque idem est solum immortale perpetuumque, qui tamen non ⌊recordatur⌋, quia est impassibilis; intellectus autem ⌊passi-

2202 possunt *PL*, posset *S* **2204** cui *SPL*, qui *V* **2205** nam *SL*, quia *P* **2205** ousía *SP*, *om. L* **2205** quod *S*, quae *P* **2207** obliqui *S*, dativi seu genitivi *P*, sequentis casus (Ib.) *L*

10 **2208** scilicet *P*, *om. S* **2210** dixit *S*, dixerat *P* **2211** dicendum quod *om. P* **2213** eodem *add.* tamen addit *P* **2213** non tamen *S*, et non *P* **2217** non *S*, nusquam *P*, numquam *L* **2219** etiam secundo *SP*, *om. L* **2220** Ita exponunt] Ita *P* (sic *L*), exponunt *L* (exponit *P*), *om. S* **2220** D. Thomas... hic *S*, Philoponus hic. d. thomas *P* **2220** De *praem.* et *P*, hac rursum *L* **2221** 233] 232 *S*

11 **2224** illa *S*, alia *PL* **2224** Aristotelis *S*, quae Aristoteles subdit *P* **2224** est *PL*, *om. S* **2225** quod *PL*, quia [!] *S* **2226** recordatur *PL*, vetardamur [!] *S* **2226-2227** passibilis *SL*, patibilis *P*

Hay, sin embargo, otra posible transcripción: leer substancia no en nominativo sino en genitivo; a saber: «es un acto de la substancia», esto es, del alma a la que confiere poder actuar. Dicen que esta interpretación está de acuerdo con el original griego, porque *ousía*, que es la palabra griega para significar substancia, no se pone de modo absoluto en caso directo, sino que se le añade un artículo de caso indirecto.[312]

10. Las otras palabras:[313] «no le sucede entender unas veces y otras no entender» no se han de aplicar al entendimiento agente, porque de él ya había dicho Aristóteles que no entiende, por no ser «un hacerse todo»;[314] digamos que hay que aplicarlas al conocimiento actual. Había dicho, efectivamente, que el conocimiento actual es posterior al conocimiento potencial en el mismo sujeto, pero no sin más y de modo absoluto.[315] Y para probar esta limitación añade: «no le sucede entender unas veces y otras no entender»;[316] porque el conocimiento actual, es decir, quien lo posee, siempre está conociendo aunque no sea siempre el mismo el que está conociendo, pero en términos absolutos no falta, entre los que poseen conocimiento, alguien que esté actualmente conociendo.[317] Y en este sentido no se puede decir sin más que el conocimiento en potencia sea anterior al conocimiento en acto, incluso en acto segundo.

Tal es la interpretación de Santo Tomás y Filópono en el lugar citado, en *De spiritualibus creaturis, a. 10, ad 3*[318] y en *De Anima, a. 5, ad 1*.[319] Santo Tomás expone otra interpretación en *1 p., q. 79, a. 4, ad 2; q. 10 De veritate, a. 8, ad ultimum*.[320] Pero no parece estar tan de acuerdo con el original.

11. Aquellas palabras de Aristóteles: «pero separado es sólo esto que es, él sólo es inmortal y eterno, pero no tiene recuerdos porque carece de afecciones pasivas;

---

312 «te ousía». Cfr. not. 307.

313 *De an.* III 5: 430 a 22.

314 *Ib.*, 430 a 14 sq.

315 *Ib.*, 430 a 20 sq.: «e dè katà dynamin jróno protéra en to eni olos de oude jróno all'ouj ote men noei otè d'ou noei».

316 *Ib.*, 430 a 20.

317 Cfr. *Met.*: 1049 b 4-1051 a 3.

318 *De spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 3.

319 Philoponus, *De an.* III, lect. 10: *o. c.*, f. [92]. D. Thomas, *De an.* III, lect. 10, nn. 740 sqq.: «Dicendum quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu... Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quod quandoque intelligimus et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentia.»

320 *De ver.* q. 10, a. 8, ad 11: «... dicendum, quod verbum illud Philosophi potest dupliciter exponi, secundum duas opiniones de intellectu agente. Quidam enim possuerunt intellectum agentem separatum...: et secundum hoc semper actu intelligit, sicut aliae intelligentiae. Quidam vero ponunt intellectum agentem esse potentiam animae; et secundum hoc dicitur, quod intellectus agens quandoque intelligit et quandoque non... In omni enim actu quo homo intelligit, concurrit operatio intellectus agentis et intellectus possibilis. Intellectus autem agens non recipit aliquid ab extrinseco, sed solum intellectus possibilis; unde quantum ad id quod requiritur ad nostram considerationem ex parte intellectus agentis, non deest quin semper intelligamus; sed quantum ad id quod requiritur ex parte intellectus posibilis; quod numquam impletur nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas.»

bilis⌋ corrumpitur, sine quo nihil intelligit anima»[321] difficilia ⌈valde⌉ sunt, nam non constat quid intelligat per verbum illud «separatus», an intellectum agentem an passivum. Et ideo obscurum est cui ⌊tribuat⌋ mortalitatem, cui immortalitatem.

Sic tamen videntur interpretanda illa verba: Sola pars animae quae intellectiva est et separata manet, immortalis est. Et sub hac parte comprehenduntur intellectus agens et ⌊passibilis⌋ et illa dictio solum excludit alias partes animae, scilicet sensitivam et vegetativam. Et haec pars est id quod est, id est, subsistens et per se intelligens et existens. Haec autem pars, quando est separata non recordatur, eo scilicet modo quo in corpore, quia non intelligit modo ad physicum ⌊pertinente⌋, quia non cum adiutorio partis sensitivae et phantasiae, quae corrumpitur. Et haec phantasia dicitur «intellectus ⌊passibilis⌋» cui tribuitur corruptibilitas: intellectus quidem, quia intellectui ministrat, vel certe, quia aliquid rationis participat, dum rationi subditur et ab illa dirigitur, ut idem docet Aristoteles, *1 Ethicorum, cap. ultimo;*[322] et *lib. 6, cap. 1;*[323] ⌊passibilis⌋ autem vel quia proprie pati potest, vel quia eius operatio non est sine passionibus / ⌈amoris vel odii, etc., ut dicitur *1 De* P 375
Anima, tx. 66⌉.[324] Ita exponunt Philoponus[325] et D. Thomas.[326]

Sed in hac expositione illud ⌈solum⌉ est difficile, quod in eadem voce[327] aequivocationem committit in eodem contextu, nam in principio capitis intellectus passivus sumitur pro vero intellectu ⌈spirituali, in fine vero pro imaginatione⌉.

Sed d i c e n d u m quod numquam intellectus spiritualis vocatur «patibilis», sed simpliciter intellectus «qui est omnia fieri»,[328] postea vero addit particulam «patibilis»[329] ad ostendendum quod ibi non

2227 valde *PL, om. S* **2229** passivum *S*, possibilem *PL* **2229** ideo *S*, ita *add.* etiam *P* **2229** tribuat *PL*, tribuit *S* **2230** mortalitatem *S*, immortalitatem *PL* **2230** cui *add.* vero *PL* **2230** immortalitate *S*, mortalitatem *PL* **2233** passibilis *S*, possibilis *PL* **2233** illa dictio *S*, illud verbum *P* **2235** et existens *SP, om. L* **2236** separata *SP*, superata [!] *LV* **2236-2237** modo... non *SP, om. L* **2237** pertinente *P*, pertinens *S* **2238** partis... et *SP, om. L* **2239** passibilis *S*, patibilis *PL* **2242** docet *P, om. S* **2243** passibilis *S*, patibilis *PL* **2243** potest *add.* phantasmata impressa, expressaque recipiendo (Ib.) *L* **2244-2245** amoris... 66 *P, om. S* **2246** solum *P, om. S* **2247** committit *S*, admittit *PL* **2248** passivus *S*, passibilis *PL* **2248-2249** spirituali... imaginatione *P, om. S* **2249** imaginatione *add.* seu phantasia corruptibili et corporea (Ib.) *L* **2252** vero *P*, autem *L* **2252** addit *S*, addidit *P*

en cambio, el entendimiento capaz de afección termina en destrucción, y sin él no entiende nada el alma»,[321] son de muy difícil interpretación.

No está claro qué entiende por esa palabra «separado»: ¿se refiere al entendimiento agente o al posible? Por lo mismo es oscuro a cuál de ellos asigna la mortalidad y a cuál la inmortalidad.

He aquí la interpretación que al parecer hay que dar a esas palabras: Solamente la parte del alma que es intelectiva y permanece separada es inmortal. En esta parte se inscriben el entendimiento agente y el posible; la expresión excluye solamente las otras partes del alma, quiero decir la sensitiva y la vegetativa. Y esta parte es esto que es: subsistente y por sí misma inteligente y existente; ella es la que, al estar separada, no tiene recuerdos, entiéndase en la forma en que los tiene cuando está en el cuerpo: no conoce al modo corpóreo, pues no tiene el auxilio de la parte sensitiva de la fantasía, que termina en destrucción. A esta fantasía se la llama entendimiento capaz de afección y a ella se le atribuye la caducidad: entendimiento, sí, porque está al servicio del entendimiento y porque, a la verdad, alguna participación tiene en la razón, al estar sometida a la razón y ser dirigida por ella, como el mismo Aristóteles enseña en *1 Ethicorum, cap. ultimo*[322] y en el *lib. 6, cap. 1.*[323] Y capaz de afección, porque puede ser afectado en sentido propio o porque su actividad no tiene lugar sin afecciones pasivas de amor, odio, etc., como se dice en *1 De Anima, tx. 66.*[324] Es la interpretación de Filópono[325] y de Santo Tomás.[326]

Pero la única dificultad de esta interpretación está en que utiliza equívocamente un mismo vocablo[327] en un mismo contexto: al principio del capítulo se toma entendimiento «capaz de afección» como verdadero entendimiento espiritual, pero al final como imaginación.

Y es obligado decir que al entendimiento espiritual nunca se le llama «capaz de afección», sino simplemente entendimiento, «que es un hacerse todo».[328] Después añade la expresión «capaz de afección»,[329] para mostrar que en ese lugar no estaba hablando del primer entendimiento, el verdadero, sino de la fantasía, como es evidente por las palabras que añade: «y sin él nada entiende el alma».[330]

---

321 *De an.*: 430 a 22-25.
322 1102 b 28-1103 a 10.
323 1139 a 4-17.
324 *De an.* A 4: 408 b 25 sqq.
325 *De an. III*: *o. c.*, ff. [92] sq.
326 *De an.* III, lect. 10, n. 745.
327 scilicet «intellectus» (nous).
328 «pánta gignesthai»: 430 a 14 sq.
329 «pathetikós»: 430 a 24.
330 «kaì aneu toúto outhen noei»: 430 a 25. Aristoteles nomine «nous» etiam utitur ad sensationem significandam (*EN* VI 12: 1143 b 27), phantasiam (*De an.* III 3: 427 b 27; 10: 433 a 9 sq.).

loquebatur de priori intellectu vero, sed de phantasia, ut patet ex ipso quod addit: «in sine hoc nihil intelligit anima.»[330] Si enim loqueretur de potentia intellectiva ⌜vera⌝, superfluum esset hoc ⌜addere⌝, nam clarum erat quod sine intellectu nemo potest intelligere. Loquitur ergo de phantasia sine qua nihil ⌜etiam⌝ in hac vita intelligimus. Alia de hac re vide supra, *d. 2. q. 3.*[331] Sed haec expositio videtur conformior litterae.

12. / Ex decisione dubii sequitur: S 233v

1.º Intellectum agentem et possibilem non esse unum in omnibus hominibus, sed multiplicare iuxta numerum animarum, de quo ⌜etiam⌝ supra[332] ⌜diximus⌝, nam multiplicata forma, multiplicantur eius potentiae.

2.º sequitur intellectum agentem non esse potentiam organicam, sicut de possibili dictum est, dicta *q. 3.*[333] Sunt enim potentiae spirituales, quia ad actus spirituales ordinantur.

3.º sequitur intellectum agentem ut sic esse tantum potentiam activam; intellectum vero possibilem esse potentiam passivam, non pure, sed cum aliqua activitate, iuxta supra dicta *d. 5.*[334]

13. Sed est ⌜secundum⌝ dubium commune de his intellectibus, an uterque illorum sit lumen.

Aristoteles[335] in praesenti intellectum agentem vocat lumen, et idem intelligendum est de possibili, tamen diversa ratione.

14. N o t a n d u m ⌜est⌝ enim ex D. Thoma, *1 p. q. 67, a. 1,* quod licet lumen primo sit dictum de lumine materiali, tamen nomen translatum est ad spiritualia, non metaphorice, sed proprie, nam lumen dicitur

2253 ipso *S,* illo *add.* verbo *P* **2254** addit *S,* addidit *P* **2255** vera *P, om. S* **2255** addere *P, om. S* **2255** clarum *S,* clarissimum *PL* **2257** etiam *PL, om. S* **2258** vide *S,* diximus *P* **2258** conformior *S,* verior *P*

12 **2261** numerum *S,* multiplicationem *P* **2262** etiam *PL, om. S* **2262** diximus *P, om. S, add.* d. 2, q. 4 *P* **2265** sicut *add.* idem *P* **2265** de *add.* intellectu *PL* **2265** dictum est *S,* ostendimus *PL* **2265** potentiae *om. PL* **2266** spirituales *add.* immanenter *L* **2269** iuxta... dicta *S,* ut dictum est *PL* **2269** 5 *add.* q. *P*

13 **2270** Sed *S,* tamen *P, deinde L* **2270** secundum *PL, om. S* **2270** commune *om. PL* **2272** in praesenti *S,* hic *add.* enim *P* **2273** intelligendum *S,* sentiendum *PL* **2273** tamen scilicet *PL*

14 **2274** est *PL, om. S* **2274** 67 *S,* 77 *PL*

Si estuviera hablando de la verdadera facultad intelectiva, sobrarían esas palabras, pues era obvio que sin entendimiento nadie puede entender. Por consiguiente, está hablando de la fantasía, sin la cual tampoco en esta vida entendemos nada. Otros aspectos de este problema véanse más arriba en *d. 2, q. 3.*[331] Pero esta interpretación parece más conforme al original.

12. La solución de esta duda lleva a las siguientes conclusiones:

Primero, el entendimiento agente y posible no es único en todos los hombres, sino que se multiplica conforme al número de almas; véase también lo dicho.[332] Multiplicada la forma, quedan también multiplicadas sus facultades.

Segundo, el entendimiento agente no es una facultad orgánica; esto es también lo que se dijo del posible en la mencionada *q. 3.*[333] Son facultades espirituales, porque están ordenadas a ejecutar actos espirituales.

Tercero, el entendimiento agente en cuanto tal es sólo una potencia activa; mientras que el posible es una potencia pasiva, pero no del todo sino con alguna actividad, como se dijo antes en *d. 5.*[334]

13. La segunda duda sobre estos entendimientos que se suele presentar es si los dos son luz.

Aristóteles[335] en el tema que nos ocupa llama luz al entendimiento agente, y lo mismo hay que decir del posible, pero por diversa razón.

14. Se ha de aceptar la observación de Santo Tomás en *1 p., q. 67, a. 1*: aunque luz se ha aplicado primordialmente a la luz material, ha habido, sin embargo, una trasposición del nombre a la esfera espiritual, no a manera de metáfora sino con propiedad, pues se llama luz a todo aquello que pone al descubierto, como se dice en *Eph 5*: «Todo lo que se denuncia, la luz lo pone al descubierto».[336]

---

331 passim.
332 d. 2, q. 4 (1ª et 2ª concl.).
333 d. 2, q. 3 (1.ª concl.).
334 d. 5, q. 4 (1.ª concl.).
335 «fos»: *De an.* III 5: 430 a 16.
336 *Eph* 5,13.

omne id quod est ⌊manifestativum⌋, iuxta illud ad *Eph. 5*: ⌊«Omnia [...] quae arguuntur manifestantur a lumine.»⌋;[336] manifestatio autem proprie in rebus spiritualibus invenitur. Intellectus ergo agens dicitur lumen manifestans rem ⌈intellectui⌉ / in actu primo, inquantum producit *P 375v* in illo species rerum; et isto modo dicitur manifestare phantasmata, ut supra expositum est.[337] Neque est alia illuminatio facta ab intellectu agente, quia neque in phantasmate aliquod lumen producit, neque in medio, quia nullum est medium per quod cognitio intellectualis fiat; nec vero in intellectu possibili producit aliud lumen, nisi solas species, quia neque intellectus possibilis indiget tali lumine, neque haec illuminatio debet in spiritualibus adeo materialiter sumi.

D i c e s: Ergo ⌈etiam⌉ quodlibet obiectum sensibile potest dici lumen, inquantum producendo speciem sui se ipsum manifestat sensui.

R e s p o n d e t u r: Suo modo etiam dici posset, sed usus ⌊non⌋ ita habet, et forte lumen magis dicitur de his quae manifestant alia quam de his quae sese tantum. Intellectus autem possibilis est lumen manifestans veritatem in rebus, et iudicium ferens de illis.

S e d c o n t r a. Nam immo huiusmodi lumen est etiam intellectus agens, nam communiter dicitur quod illuminat prima principia, et consequenter conclusiones, mediantibus illis. Unde D. Thomas, in 3, *d. 14, q. <1>, / a. 1*,[338] ait quod lumen intellectus agentis et facit intel- *S 234* ligibilia in actu et perficit intellectum possibilem ad cognoscendum; et *1 p., q. 79, a. 5, ad 3*, ait quod cognitio primorum principiorum est communis omnibus hominibus, quia principium illius actionis, quod est intellectus agens, est in omnibus illis; et *q. 106, a. 1*, ait «quod lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam quaedam manifestatio veritatis»; et *2 Contra* ⌈*Gentes*⌉, *cap. 78*, ⌈*ratione 3*⌉, ait habitum principiorum esse effectum intellectus agentis.

Nihilominus r e s p o n d e t u r quod intellectus agens circa prima principia nullam aliam actionem habet nisi producere species

2277 manifestativum *PL*, manifestissimum *L* **2277-2278** Omnia... lumine *L*, omne quod manifestatur in lumine manifestatur *SP* **2278** autem *add.* etiam *PL* **2279** invenitur *S*, reperitur *PL* **2280** intellectui *P*, *om. S* **2281** manifestare *add.* seu illustrare *L* **2283** neque *PL*, nec *P* **2283** neque *PL*, nec *P* **2288** etiam *PL*, *om. S* **2290** non *P*, id *S* immo *S*, ergo *P* **2296** consequenter conclusiones *SP*, ex consequenti conclusiones *L*, ex consequenti conclusione *V* **2297** q. 1] q. 3 *SPL* **2297** 234] 233 *S* **2297-2298** intelligibilia *SPL*, intelligibilis *V* **2299** ait *S*, dicit *P* **2303** Gentes *PL*, *om. S* **2303** ratione 3 *L (om. 3 P)*, *om. S*

Ahora bien, donde propiamente se encuentra la puesta al descubierto es en las cosas espirituales. Por tanto, el entendimiento agente es luz que pone al descubierto las cosas para el entendimiento puesto ya a punto, en cuanto produce en él las especies de las cosas. Y en este sentido se dice que pone al descubierto los actos de la fantasía, como expusimos antes.[337] Y ésta es la única iluminación que hace el entendimiento agente: no produce luz alguna en el acto de la fantasía ni en un medio, pues no hay ningún medio a través del cual se realice el conocimiento intelectual. Tampoco en el entendimiento posible produce otra luz que no sean las especies: ni necesita el entendimiento posible de tal luz ni esta luz debe entenderse en la esfera espiritual de una manera tan material.

Objeción: Entonces también puede llamarse luz a cualquier objeto sensible, en cuanto que al producir la especie de sí se pone a sí mismo al descubierto para el sentido.

Respuesta: También cabría esa expresión, pero no es usual, y quizás la luz se aplica a las cosas que ponen al descubierto otras, más que a las que sólo se ponen a sí mismas al descubierto. Pues bien, el entendimiento posible es luz que pone al descubierto la verdad de las cosas y juzga sobre ellas.

Pero en contra está que más bien tal luz lo es también el entendimiento agente, pues generalmente se dice que ilumina los primeros principios y en consecuencia las conclusiones por medio de ellos. Por eso Santo Tomás en *3, d. 14, q. 1, a. 1*[338] dice que la luz del entendimiento agente actualiza los inteligibles y perfecciona al entendimiento posible en orden al conocimiento; y en *1 p., q. 79, a. 5, ad 3*, dice que el conocimiento de los primeros principios es común a todos los hombres, porque el origen de esa acción, que es el entendimiento agente, se da en todos ellos; y en *q. 106, a. 1*,[339] dice que «la luz que compete al entendimiento no es otra cosa que una puesta al descubierto de la verdad»; y en *2 Contra Gentes, cap. 78, rat. 3* dice que el hábito de los principios es un afecto del entendimiento agente.

No obstante, respondemos que el entendimiento agente no ejerce sobre los primeros principios otra función que la de producir las especies que representan sus términos.

---

337 d. 9, q. 2 (3.ª concl.), n. 14.
338 quaest. 2, ad 2.
339 1 p.

repraesentantes terminos eorum; manifestare autem et ostendere necessariam connexionem illorum extremorum est munus intellectus possibilis, quia haec ostensio aut est actualis —et haec fit formaliter per actum cognitionis; ipsa enim actualis cognitio est manifestatio obiecti—, aut haec manifestatio est habitualis et effectiva —et haec fit a solo intellectu possibili specie informato; ipse enim est qui efficit actum cognitionis; intellectus ⌊autem⌋ agens non concurrit, nisi remote, producendo species.

Quod etiam c o n f i r m a t u r, nam intellectus agens ut sic non est potentia cognoscitiva.

I t e m, nam principia cognoscuntur, cognitis terminis, ut *1 Posteriorum;*[340] termini autem non cognoscuntur ab intellectu agente, sed a possibili, supposita productione specierum ⌈tantum⌉.

I t e m, intellectus agens solum ponitur ad producendas species, et si propter hanc actionem / non esset necessarius, non poneretur; *P 376*
ergo ad actus cognoscendi non aliter deservit.

T a n d e m, intellectus possibilis de se est sufficiens ad assentiendum primis principiis, sicut voluntas ad amandum ultimum finem. Neque ratio ulla es in contrarium.

D. Thomas vero interpretandus est, nam in primo loco loquitur de perfectione in actu primo, quam intellectus possibilis ab agente recipit. In secundo vero ait intellectum agentem esse principium illius actionis, quia ministrat species terminorum, quibus cognitis, cognoscuntur prima principia. Et eodem modo loquitur in quarto loco, ut ipse se exponit, dicens quod habitus ⌊principiorum⌋ est effectus intellectus agentis, quia ab illo illuminantur phantasmata. In tertio autem loco loquitur de lumine intellectus possibilis.

15. Dubitabitur, 3.º, quis horum intellectuum sit perfectior ⌈potentia⌉. Aristoteles enim videtur praeferre / intellectum agentem. «Agens *S 234v*
enim ⌈—ait—⌉ in omni natura praestabilius ⌈est⌉ patiente.»[341]

2309 ostensio *S,* manifestatio *PL* **2311** et *SL,* est *P* **2313** autem *P,* dum [!] *S* **2315** nam *S,* quia *PL* **2317** nam *S,* quia *PL* **2317** ut 1 *S,* id est [!] *P* **2319** tantum *P, om. S* **2326** vero *S,* 11 [!] *P* **2326** nam *S,* quia *P* **2328** vero *om. PL* **2331** principiorum *PL,* primorum *S* **2334** Dubitabitur 3.º *S,* 3m Dubium est *PL* **2334-2335** potentia *PL, om. S* **2335** Aristoteles *add.* hic *P* **2335** enim *S,* quia *P* **2336** enim *SL,* nam *P* **2336** ait *P, om. S* **2336** est *PL,* et [!] *S* **2336** patiente *add.* quod etiam usurpat D. Augustinus, 12 Super Gen. ad litter.; cap. 16. [PL 34, 467] *L*

Pero poner al descubierto y mostrar la conexión necesaria de esos términos es función del entendimiento posible: esta mostración o es actual —y entonces es el acto de conocimiento el que formalmente la produce; pues el conocimiento mismo actual es manifestación del objeto—, o esta manifestación es habitual y efectiva —y entonces la produce a solas el entendimiento posible informado por la especie, pues él y no otro es el que produce el acto de conocimiento; el entendimiento agente no interviene sino remotamente, mediante la producción de las especies—.

Una razón confirmativa: El entendimiento agente en cuanto tal no es una facultad cognoscitiva.

Asimismo, los principios se conocen una vez conocidos los términos, como se dice en *1 Posteriorum*.[340] Ahora bien, los términos no los conoce el entendimiento agente sino el posible, sólo tras la producción de las especies.

Asimismo, la única finalidad del entendimiento agente es producir especies; si no hubiera necesidad de esta acción, no habría entendimiento agente. Luego no cumple otra función en el acto de conocer.

Finalmente, el entendimiento posible se basta a sí mismo para dar su asentimiento a los primeros principios, al igual que la voluntad para amar el último fin.

A Santo Tomás hay, pues, que interpretarlo. En el primer texto habla de la perfección en acto primero, que recibe el entendimiento posible del entendimiento agente. En el segundo texto dice que el entendimiento agente es principio de esa acción porque suministra las especies de los términos, cuyo conocimiento lleva al conocimiento de los primeros principios. En el mismo sentido habla en el cuarto texto, como él mismo se interpreta al decir que el hábito de los principios es efecto del entendimiento agente, porque él ilumina los actos de la fantasía. Pero en el texto tercero habla de la luz del entendimiento posible.

15. Duda tercera: ¿Cuál de estos dos entendimientos es facultad más perfecta? Aristóteles parece tener sus preferencias por el entendimiento agente, pues dice: «En todo el ámbito de la naturaleza el que actúa es más excelente que el que recibe».[341]

---

[340] cap. 2: 72 b5- 73 a 20, passim.

[341] Aristoteles, *De an.* III 5: 430 a 18 sq.: «aeì yàr timióteron tò poioun tou pàsjontos...». D. Tomas: 1 p., q. 64, a 6: a. 79, a. 2, ad 3; a. 5, ad 1; *CG* II, cap. 62.65; *De an.* III, lect. 10, n. 733.

Et ratione a r g u i t u r, quia potentia quae ordinatur ad dandum complementum alteri, ⌊perfectior⌋ est; intellectus autem agens[342] dat complementum possibili; ⌈ergo⌉.

R e s p o n d e t u r ⌈quod⌉ possibilis simpliciter est perfectior.

⌈Et p r o b a t u r⌉ quia eius actus est nobilissimus, qui est intelligere; et est potentia cognoscitiva, qualis non est intellectus agens.

I t e m, per intellectum possibilem est anima nostra capax divinae visionis; unde in actu huius potentiae beatitudo nostra consistit.

I t e m, intellectus agens tantum est minister intellectus possibilis, ordinatus ad praeparandum illi species; ergo signum ⌈est⌉ possibilem esse nobiliorem.

I t e m, intellectu possibili maxime assimilamur Deo et angelis, et est qui per se consequitur naturam substantiae spiritualis; intellectus vero agens est quasi per accidens ad supplendum vicem obiectorum materialium. Est ergo ⌈sine dubio⌉ intellectus possibilis perfectior, tamen secundum quid, inquantum intellectus possibilis est in potentia ad recipiendas species et agens habet virtutem ad efficiendas illas, ut sic, intellectus agens est perfectior. Et hoc sufficit intentioni Aristotelis, quia agens non est simpliciter perfectius semper patiente, sed secundum quid tantum, es scilicet ratione qua agens est.

16. Dubitabitur 4.º, an intellectus agens et <possibilis> distinguantur realiter, nam dicta omnia de his potentiis videntur id supponere. Et ⌈certe⌉ D. Thomas[343] et Aristoteles[344] de his loquuntur quasi de rebus distinctis.

2338 perfectior *PL*, perfectius *S* **2338** autem *S*, vero *PL* **2339** possibili *add.* Atque ita credunt nonnulli thomistarum, inter quos est Ferrar., 3 de Anima, quaest. 9, quibus patrocinatur D. Thomas, in 2, d. 20, quaest. 2, art. 2; et q. 10, de verit., art. 8. *L* **2339** ergo *P, om. S* **2340** quod *P, om. S* **2340** perfectior *S*, melior *P* **2341** Et probatur *P, om. S* **2341** qui est *S*, nempe *P* **2345** tantum *S*, non est nisi *P* **2345** minister *S*, instrumentum *add.* quoddam *PL* **2346** ordinatus... praeparandum *S*, ad hoc ordinatus ut praeparet *P* **2346-2347** ergo... nobiliorem *om. L* **2346** est *P, om. S* **2350** vicem *S*, deffectum *PL* **2351** sine dubio *PL, om. S* **2353** recipiendas *om. PL* **2354** est perfectior *S*, habet quemdam excessum *P* **2355** quia *S*, nam *P*, enim *L* **2355** patiente *SL*, agente *[!] P* **2355** sed *add.* saepe *P*

16 **2357** Dubitabitur 4.º *S*, 4^{m} dubium *PL* **2357** intellectus... possibilis *S*, isti duo intellectus *P* **2357** possibilis] passibilis *S* **2358** realiter *SL*, naturaliter *P* **2358** videntur *SL, om. P* **2359** certe *PL, om. S*

Prueba racional: es más perfecta la facultad que está ordenada a completar a otra. Ahora bien, el entendimiento agente[342] completa al posible. Luego.

Respuesta: El posible es más perfecto, sin más.

Prueba: su acto de entender es el más noble; es además una facultad cognoscitiva, cosa que no es el entendimiento agente.

Asimismo, gracias al entendimiento posible nuestra alma es capaz de la visión divina; por tanto, nuestra felicidad consiste en el acto de esta facultad.

Asimismo, el entendimiento agente no es más que un servidor del entendimiento posible, destinado a prepararle las especies: señal de que el posible es más noble.

Asimismo, por el entendimiento posible es como más nos asemejamos a Dios y a los ángeles y es el que de suyo alcanza la naturaleza de substancia espiritual; en cambio el entendimiento agente lo es accidentalmente, por así decir, con la finalidad de suplir la presencia de los objetos materiales. Por consiguiente, el entendimiento posible es sin duda más perfecto. Pero bajo algún aspecto, en cuanto el entendimiento posible está en potencia para recibir especies, y el entendimiento agente tiene capacidad para producirlas, bajo este aspecto el entendimiento agente es más perfecto. Y esta razón basta para salvar la pretensión de Aristóteles, porque lo agente no siempre es más perfecto que lo recipiente sino sólo bajo algún aspecto, es decir, bajo el aspecto en que es agente.

16. Duda cuarta: ¿Se distinguen realmente entendimiento agente y posible? Todas las afirmaciones anteriores sobre estas facultades parecen suponerlo. Desde luego Santo Tomás[343] y Aristóteles[344] hablan de ellas como de cosas distintas.

---

[342] Cfr. Aristotelen, *Met.* 1072 b 24: «e theoría tò ediston kai ariston.»

[343] Cfr. 1p., q. 79, aa. 3.4; CG II, cap. 76.-78.

[344] *De an.*: 430 a 10-14.

Ratione confirmatur, nam actus istarum potentiarum sunt diversissimi. Principium enim agendi et patiendi sunt realiter distincta; sed intellectus agens est principium agendi; possibilis, patiendi; ergo.

17. Probabilis quidem est haec sententia, quam innuit D. Thomas, dicta *q. 79, a. 7;*[345] in *2, d. 17, q. 2, a. 1*. Et tenent omnes discipuli eius. Et Marsilius / Ficinus, *lib. 15 De theologia Platonis*.[346] *P 376v*

Et potest sic ex dictis explicari et confirmari. Nam potentia cognoscitiva solum est receptiva specierum et operativa per illas, non autem activa illarum, sed principium agendi illas est diversissimum a potentia cognoscente. Quae omnia patent in sensibus; ergo idem est in intellectu, nam ex sensibilibus intelligibilia debemus colligere.

18. Opposita nihilominus sententia est ⌈etiam⌉ valde probabilis, quam tenet Niphus, *lib. De intellectu, cap. 4*,[347] quoniam sine tali distinctione potest facile intelligi munus intellectus agentis, nam eadem potentia potest esse activa specierum, et ut sic dicitur intellectus agens, et operativa / per illas, et sic dicitur intellectus possibilis. Neque de his *S 235* actibus spiritualibus est necessarium principium agendi ⌈et recipiendi⌉ esse res distinctas.

Item, quia multarum rerum species potest intellectus possibilis sibi formare, ut ex supra dictis[348] patet; ergo si habet virtutem activam aliquarum specierum, potest habere omnium.

Item, nam intellectus noster est quasi medius inter intellectus angelicos et potentias sensitivas. Angelicus enim intellectus ex natura sua habet inditas species omnium rerum, quae quasi dimanant a virtute ⌊propria⌋ intellectus, quasi passiones ab essentia; potentia autem sensitiva, maxime exteriores ⌈et⌉ speciebus carent et illas ab extrinscis

2361 confirmatur *S*, probatur *PL*

17 **2365** sententia *S*, opinio *PL* **2366** dicta *S*, alibi, scilicet *P* **2366** 7 *add.* 1. p. *PL* **2367** 15 *SL*, 5 *P* **2372** sensibilibus *SP*, sensibus *L* **2372** colligere *S*, investigare *P*

18 **2373** nihilominus *S*, tamen *PL* **2373** etiam *P*, *om. SL* **2374** tenet *add.* [tenent] alii non ignobiles scriptores: Major, in 2, d. 16, quaest. unica. Abul., Exod. 23, 1. 70 (IV 8, 13) *L* **2374** quoniam *S*, quia *P* **2377** 235] 234 *S* **2378** spiritualibus *SL*, *om. P* **2378** et recipiendi *P*, *om. S* **2379** distinctas *add.* ut alibi traditur *L* **2380** rerum *SP*, *om. L* **2386** propria *P*, proprii *S* **2387** et *PL*, *om. S*

La razón lo confirma: Los actos de estas potencias son muy diversos. Hay una distinción real entre principio activo y pasivo. Ahora bien, el entendimiento agente es principio activo, y el posible pasivo. Luego.

17. Esta opinión tiene visos de probabilidad, no cabe duda. La insinúa Santo Tomás en la mencionada *q. 79, a. 7;*[345] en *2, d. 17, q. 2, a. 1.* La sostienen todos sus discípulos; Marsilio Ficino en *lib. 15 De Theologia Platonis.*[346]

La investigación anterior permite explicarla y confirmarla de la siguiente manera: la facultad cognoscitiva recibe simplemente las especies y actúa por ellas, pero no las produce. Pero el principio activo de ellas es muy diverso de la facultad que conoce. Todo ello se hace palmario en los sentidos. Luego lo mismo ocurre en el entendimiento, puesto que hemos de llegar a lo inteligible a partir de lo sensible.

18. No obstante, la opinión opuesta es también muy probable. La sostiene Nifo en el libro *De intellectu, cap. 4:*[347] Puede entenderse fácilmente la función del entendimiento agente sin necesidad de tal distinción. En efecto, una misma facultad puede producir las especies —y bajo este aspecto se denomina entendimiento agente— y actuar por medio de ellas —y bajo este aspecto se denomina entendimiento posible—. En estos actos espirituales no es necesario que el principio activo y el receptivo sean cosas distintas.

Asimismo, el entendimiento posible, como lo evidencia la investigación anterior,[348] puede elaborarse multitud de especies. Luego si tiene capacidad para producir algunas especies, puede tenerla para producirlas todas.

Asimismo, nuestro entendimiento es, por decirlo así, un término medio entre los entendimientos angélicos y las facultades sensitivas: el entendimiento angélico tiene inscritas en su propia naturaleza las especies de todas las cosas y dimanan, por decirlo así, de la específica virtualidad de su entendimiento, a manera como las propiedades dimanan de la esencia. En cambio, las facultades sensitivas, sobre todo las externas, carecen de especies y las reciben de los objetos exteriores.

---

[345] 1 p.

[346] cap. 11: *o. c.,* (ed. Marcel), t. 3, p. 65.

[347] *o. c.,* f. 35ᵛ [falso in hac ed. 36 num.).

[348] d. 9, qq. 3-4.

obiectis recipiunt; intellectus autem noster et ex natura sua speciebus caret —in quo et a perfectione angeli declinat—, habet tamen convenientiam aliquam cum illo, scilicet quod statim ac anima nostra cognoscit per phantasiam rem aliquam, dimanat ab ipso intellectu species repraesentans rem illam. Unde haec efficientia potius est per modum cuiusdam emanationis speciei ab intellectu, et ita non est potentia distincta ⌜illa efficientia⌝.

Et c o n f i r m a t u r haec opinio, nam intellectus agens post hanc vitam manebit vacuus et sine actione, quod est magnum inconveniens, si est potentia realiter distincta; erit ergo virtus eiusdem potentiae. Et omnia quae de his intellectibus dicuntur, ut de duabus partialibus virtutibus eiusdem potentiae, facile intelligi possunt.

Quae ⌜etiam⌝ opinio forte verior est, quamvis nihil sit certum. Sed an dato non distingui realiter, distinguantur saltem formaliter?

R e s p o n d e t u r: utrumque potest dici; melius tamen *q. 10*.[349]

QUAESTIO 9

Utrum intellectus practicus et speculativus sint potentiae distinctae

1. Hanc quaestionem tractat Aristoteles hoc loco.[350] Est quaestio valde necessaria ad explicanda diversa munera intellectus nostri. Disputat autem Aristoteles de ⌜intellectu⌝ practico / et speculativo, *lib. 6* P 377
Ethicorum, a *cc. 1* et sequentibus;[351] / et *lib 1 Magnorum Moralium, cap.* S 235v
35;[352] et *2 Metaphysicae, cap. 1*;[353] et *6 Metaphysicae, cap. 1*[354] et hic, *cc. 9* et *10*.[355]

2388 et ex... sua *S*, a principio *L*, *om. P* **2389** et *om. PL* **2389** declinat *SL*, debiat *P* **2390** aliquam *S*, quamdam *PL* **2394** illa efficientia *PL*, *om. S* **2395** Et *om. L* **2395** haec opinio *om. PL* **2396** vacuus et *om. PL* **2398** dicuntur *SL*, videntur *P* **2400** etiam *P*, *om. S* **2401** dato... realiter *om. PL* **2402** Respondetur... dici *om. PL* **2402-2403** melius tamen q. 10 *S*, infra dicetur q. 10 *P*

1 **2406** loco *add.* 3 de Anima, cap. 9 et 10 *L* **2406** Est *praem.* et *P* **2406** quaestio *om. PL* **2408** intellectu *PL*, *om. S* **2409** et sequentibus *S*, per sequentia *PL* **2410** et *om. PL*

Pues bien, nuestro entendimiento por su propia naturaleza carece de especies —y en esto se desvía de la perfección del ángel—; pero tiene alguna coincidencia con él: que tan pronto como nuestra alma conoce alguna cosa mediante el acto de la fantasía, dimana del entendimiento mismo la especie que representa esa cosa. Por tanto, esta producción es más bien a manera de emanación de la especie desde el entendimiento; y en este sentido dicha producción no procede de una facultad distinta.

Razón que confirma esta opinión: el entendimiento agente quedará después de esta vida sin cometido y sin actividad. Y esta es una grave dificultad, si es facultad realmente distinta. Será, por tanto, una virtualidad de la misma facultad. Todo lo que se dice de estos dos entendimientos como de dos virtualidades parciales de la misma facultad, es fácilmente comprensible.

Tal opinión tiene también, quizás, más visos de verdad, aunque no hay nada cierto. Pero pregunto: supuesto que no se distingan realmente, ¿se distinguen al menos formalmente?

Respuesta: caben las dos afirmaciones. Pero de este punto, mejor en la *q. 10.*[349]

CUESTIÓN 9

El entendimiento práctico y el especulativo ¿son facultades distintas?

1. Aristóteles trata esta cuestión en el presente lugar.[350] Es una cuestión muy necesaria para explicar las diversas funciones que nuestro entendimiento desempeña. Aristóteles estudia el entendimiento práctico y especulativo en el *lib. 6 Ethicorum, cap. 1* y siguientes;[351] en el *lib. 1 Magnorum Moralium, cap. 35;*[352] en *2 Metaphysicae, cap. 1;*[353] en *6 Metaphysicae, cap. 1,*[354] y en el presente tratado, *cap. 9 y 10.*[355]

---

[349] d. 9, q. 10, nn. 7-8.
[350] *De an.*: 432 a 15-433 b 30.
[351] 1138 b 18-1145 a 11 (per totum librum).
[352] 1196 b 11-1198 b 20 (per totum caput).
[353] 993 b 21.
[354] 1025 b 3-1026 b 32 (praesertim 1025 b 25: «diánoia»).
[355] Cfr. not. 350.

2. Nota 1.º, ad expositionem, practicum et speculativum potissime differre ex parte finis, ut Aristoteles, dictis locis,[356] docet, nam finis speculationis est veritas, et perfectio ipsius intellectus ut sic; finis vero ⌜practici⌝ est opus; et ideo speculatio propter se ipsam est appetibilis; practicum vero ⌜tantum⌝ in ordine ad opus et propter bonum quod in operatione reperitur.

3. Ad cuius differentiae expositionem, ⌜est, 2.º⌝ notandum quod intellectus noster circa duo versatur: primum, circa cognitionem rerum extrinsecarum vel propriae naturae, inter quas quaedam sunt in potestate hominis, quantum ad suum usum et exercitium, quantum ad rectitudinem et defectum. Aliae vero fiunt necessario, quae non sunt in potestate hominis.

Circa priores autem ⌜operationes⌝ dupliciter potest intellectus versari: Uno modo cognoscendo illas secundum suas entitates naturales, sicut cognoscit res alias. Alio modo potest versari circa illas regulando illas et constituendo in illis optimum modum quo fiant.

Quandocumque ergo intellectus noster versatur circa rem aliquam sive intrinsecam sive extrinsecam, cognoscendo tantum naturam et proprietates illius, illa cognitio est speculativa. Quando vero ⌞versatur⌟ intellectus circa aliquam operationem hominis, regulando illam et ponendo modum in illa, talis actio communiter est practica. Unde cognitio speculativa habet pro materia proxima, circa quam versatur, rem aliquam quam cognoscit, et eius finis terminatur in cognitione veritatum, quae de re illa possunt demonstrari. At vero cognitio practica habet pro materia et obiecto aliquam operationem humanam, et pro fine dirigere et regulare illam. Quod intelligendum est quando operatio ⌜ipsa⌝ est praxis, ut statim dicam.[357] Et propterea intellectus practicus respicit rem ut operabilis est, quia immediate considerat operationes hominis et res alias, ut cadunt sub talibus operationibus.

2 **2412** ad expositionem *S,* Pro huius rei explicatione *P* **2415** practici *PL, om. S* **2416** tantum *PL, om. S*

3 **2418** est 2.º *PL, om. S* **2422** fiunt *SL,* sunt *P* **2424** operationes *PL, om. S* **2426** sicut... alias *SP, om. L* **2429** sive *SP,* sibi *L* **2430-2431** versatur *P,* operatur *S* **2431-2434** aliquam... cognoscit *SP,* cognitam *L* **2437** dirigere... illam *S,* rectitudinem illius, et, ut ita dicam, regulationem in facto esse (Ib.) *L* **2438** ipsa *PL, om. S* **2438** propterea *S,* ideo *P* **2439** operabilis est *S,* operabilem *PL*

2. Para su estudio téngase en cuenta, en primer lugar, que lo práctico y lo especulativo difieren sobre todo por razón del fin, como enseña Aristóteles en los lugares mencionados:[356] la especulación tiene como fin la verdad y la perfección del entendimiento mismo en cuanto tal; el entendimiento práctico, en cambio, tiene como fin la obra. Por eso la especulación es apetecible por sí misma, mientras que la práctica lo es sólo en orden a la obra y en razón al bien que se halla en el obrar.

3. Téngase en cuenta, en segundo lugar, para el esclarecimiento de esta diferencia, que el área de nuestro entendimiento es doble: en primer lugar, el conocimiento de las cosas externas y de su propia naturaleza; en segundo lugar, sus propias acciones. Entre ellas hay unas que caen bajo control del hombre en cuanto al uso y ejercicio, en cuanto a su rectitud y malicia; pero hay otras que se producen de modo necesario y escapan al control del hombre.

De dos maneras pueden ser objeto del entendimiento las acciones del primer grupo: Una, conociéndolas en su entidad natural, como conoce las demás cosas. Otra, regulándolas y estableciendo en ellas el modo más adecuado de producirlas.

Por tanto, siempre que sea objeto de nuestro entendimiento una cosa interna o externa, conociendo sólo su naturaleza y propiedades, ese conocimiento es especulativo. Pero cuando es objeto del entendimiento alguna acción del hombre, regulándola y estableciendo su modo de producción, esa acción es de ordinario práctica. El conocimiento especulativo reclama, pues, como materia próxima la cosa que conoce; su fin queda cumplido con el conocimiento de las verdades que se pueden demostrar de esa cosa. Pero el conocimiento práctico tiene por materia y objeto una acción humana, y por fin su dirección y regulación. Bien entendido, cuando la acción misma es en orden a la práctica, como enseguida diré.[357] Por eso el entendimiento práctico contempla la cosa en cuanto objeto de acción: de inmediato considera las acciones del hombre, y las otras cosas como término al que se dirigen esas acciones.

---

[356] Cfr. not. 350-355.
[357] Cfr. infra, n. 11, lin. 2581 sqq.

4. Et hinc colligitur a l i a differentia inter practicum et speculativum, quod speculativus versatur potissime circa universalia, et ideo scientia maxime speculativa, qualis est *Metaphysica* , circa maxime universalia versatur. Practicus vero potissime ⌈intendit⌉ ad particularia. / Unde prudentia, quae est habitus intellectus maxime practicus, *S 236* maxime versatur circa singularia. Et ratio est, quia versatur circa actionem; / actio vero est singularium, quamvis etiam practicus saepe *P 377v* circa universalia versetur, tamen semper in ordine ad singularia.

5. Unde oritur a l i a differentia, quod speculativus maxime versatur circa aeterna ⌈et necessaria⌉, et si considerat ea quae corruptibilia sunt, ea abstrahit et quasi perpetua considerat; practicus vero versatur circa contingentia, quia versatur circa singularia, et respicit particulares circumstantias eorum, quae mutabiles sunt. Est et alia differentia, quod practicus considerat res quasi ponens in se ipso principium earum; ⌊speculativus⌋ autem considerat res, quaerendo in eis principium earum, ut ⌊philosophus⌋ naturalis considerat passiones animae, considerando quid sint et quomodo oriantur a tali natura. Et hoc est considerare rem modo speculativo. ⌊Philosophus⌋ autem moralis considerat passiones animae, ut reducendas ad mediocritatem per virtutes. Et hoc est considerare modo practico.

6. U l t i m a ⌈tandem⌉ differentia, ad quam omnes reducuntur, est quod differunt in obiecto formali, nam practicus respicit operabile ut sic. Speculativus vero veritatem ut sic. Et hoc est differre ex parte finis, ut ⌈recte⌉ Caietanus notavit, *1 p., q. 14, a. 16.*[358]

Quapropter superflua est quaestio aliquorum, an practicus et speculativus differant ex obiecto an ex fine. Quam versant Andraeas, *6 Metaphysicae, q. 1;*[359] Soncinas, *q. 14;*[360] Iavellus, *q. 5,*[361] nam si sit sermo de obiecto materiali, non differunt in illo, nam circa idem obiectum materiale possunt practicum et speculativum versari. Si vero sit sermo

4 **2444** intendit *PL, om. S* **2444** 236] 235 *S* **2446** Et *om. P* **2446** ratio *add.* a priori *L*

5 **2450** et necessaria *P, om. S* **2450** quae *add.* facile *L* **2455** speculativus *PL,* speculativam *S* **2456** philosophus *PL,* physicus *S* **2458** Philosophus *PL,* physicus *S* **2460** practico *S*, operabili *PL*

6 **2461** tandem *PL, om. S* **2464** recte *PL, om. S* **2465** aliquorum *S*, multorum *P* **2466** an *add.* vero *P* **2466** versant *S,* disputant *P,* excitant *L* **2466** Andraeas *praem.* Antonius *PL*

4. De aquí se desprende otra diferencia entre práctica y especulación: el objeto de la especulación lo constituyen los universales, y por eso la ciencia especulativa por excelencia, como es la Metafísica, tiene por objeto lo más universal. La práctica, en cambio, tiende sobre todo a lo particular. De ahí que la prudencia, que es el hábito por excelencia práctico del entendimiento, tiene por objeto ante todo los singulares. Y la razón está en que su objeto es la acción. Ahora bien, la acción es privativa de los singulares; aunque también la práctica tiene a menudo por objeto los universales, pero siempre es en orden a los singulares.

5. De aquí surge otra diferencia: la especulación tiene por objeto sobre todo lo eterno y necesario, y si considera lo que es corruptible lo abstrae y lo considera como perpetuo, por así decirlo. La práctica, en cambio, tiene por objeto lo contingente, porque atiende a los singulares y se fija en sus circunstancias particulares, que son mutables. Hay otra diferencia: la práctica considera las cosas estableciendo en sí misma, por así decirlo, el principio de ellas. Pero la especulación considera las cosas buscando en ellas su principio. El filósofo de la naturaleza, por ejemplo, considera las propiedades del alma investigando su esencia y el modo que tienen de brotar de tal naturaleza; y en esto consiste la investigación especulativa de las cosas. En cambio, el filósofo de la Ética considera las propiedades del alma para reconducirlas a su justo medio mediante las virtudes; y en esto consiste la investigación práctica.

6. Finalmente, una última diferencia a la que se reducen todas las demás: su objeto formal. En efecto, la práctica se fija, en lo que es realizable en cuanto tal; la especulación, en cambio, en la verdad en cuanto tal. Es la diferencia desde la perspectiva del fin, como observó acertadamente Cayetano en *1 p., q. 14 a. 16*.[358]

Por lo cual está de más la cuestión que plantean algunos de si práctica y especulación se diferencian por su objeto o por su fin; cuestión suscitada por Andrés en *6 Metaphysicae, q. 1*;[359] Sóncinas en la *q. 4*;[360] Iavello en la *q. 5*.[361] Si se trata del objeto material, la diferencia es nula: tanto la práctica como la especulación pueden tener un mismo objeto material. Y si se trata del objeto formal, se identifica con el fin. No hay, pues, lugar a esta cuestión.

---

[358] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1 p., q. 14, a. 16) III.
[359] *o. c.*, ff. 27v sq.
[360] *o. c.*, ff. 56 sq.
[361] *Met.* VI, q. 5: *o. c.*, ff. 773 sqq.

de obiecto formali, prorsus est idem cum fine. Et ideo quaestio est nulla.

7. *An scientia practica et speculativa differant ex parte finis scientis, an ex parte finis scientiae.* Ex his quae dicta sunt de practico et speculativo in communi colligitur, 1.º, resolutio illius quaestionis, an scientia practica et speculativa differant ex fine scientis an vero ex ⌊fine⌋ ipsius scientiae.

Multi enim putant nullum esse habitum practicum absque fine scientis, ut Soncinas, *6 Metaphysicae, q. 4*;[362] Iavellus, *q. 5*,[363] quibus videtur favere D. Thomas, *1 p., q. 14, a. 16*; et *q. 79, a. 2*.

Dicendum est tamen habitum ex se habere quod sit practicus vel speculativus, neque finis scientis potest variare huiusmodi rationem in habitibus, ut scientia qua cognoscitur Deus / cum proprietatibus suis *P 378*
speculativa est, / alias ⌊vana⌋ esset divisio scientiarum in practias et *S 236v*
speculativas, nam quaelibet posset fieri practica vel speculativa iuxta placitum addiscentis illam, quod est ridiculum.

Et ratio a priori est, nam habitus practicus dicitur qui est directivus operationis. Quod vero actu non dirigat propter intentionem scientis, per accidens est, neque mutat naturam illius, sicut regula semper manet, quamvis ea non utatur ad regulandum.

Ita Caietanus, *1 p., q. 14, a. 16*;[364] Ferrariensis, *3 Contra ⌈Gentes⌉, cap. 2*; Soto, *q. 4 ⌊Prooemiali⌋ Logicae*.[365]

Verum est tamen quod si finis scientis faciat ipsum mutare modum acquisitionis scientiae, facit etiam operationem et habitum esse practicum, non quidem per se, sed per accidens ⌈et occasionaliter⌉, ut si quis acquirat scientiam de re operabili, non animo operandi illam, sed ⌈tantum⌉ animo cognoscendi naturam illius, procedit speculativo modo. Qui vero addiscit animo operandi, procedit modo practico. Et haec cognitio erit practica et illa speculativa. Quod quidem ex fine scientis ortum habuit occasionaliter, formaliter tamen id habent ex

7 **2473** his... sunt *S*, dictis *PL* **2475** ex fine... vero *SP*, *om. L* **2475** fine *PL*, parte *S* **2477** nullum *S*, non *PL* **1478-2479** videtur *SL*, videntur *P* **2483** est *add.* quantumlibet ipse sciens finem aliquem extrinsecum per illam sibi proponat acquirendum (Ib.) *L* **2483** vana *PL*, bona [!] *S* **2488** neque *S*, et non *P* **2489** quamvis *SL*, licet quis *P* **2489**ea *S*, illa *P* **2490** Gentes *PL*, *om. S* **2491** Prooemiali *P*, proemali *S* **2494** et occasionaliter *PL*, *om. S* **2496** tantum *P*, *om. S* **2496** procedit *SL*, procedet *P*, *add.* ex accidenti *L* **2497** Qui vero *SL*, quando *P* **2499** formaliter *SP*, *om. L*

7. ¿Difieren la ciencia práctica y la especulativa por razón del fin que persigue el esciente, o por razón del fin que persigue la ciencia? De la investigación anterior sobre la práctica y la especulación queda resuelto el problema de si la ciencia práctica y especulativa difieren por el fin del esciente o más bien por el fin de la ciencia misma.

En opinión de muchos no existe hábito alguno práctico al margen del fin del esciente. Así Sóncinas, en *6 Metaphysicae, q. 4*;[362] Iavello en la *q. 5*;[363] en esa línea parece ir Santo Tomás, en *1 p., q. 14, a. 16*; y *q. 79, a. 2*.

Hay que decir, sin embargo, que el hábito tiene por sí mismo el ser práctico o especulativo, y el fin del esciente no puede alterar en los hábitos esta índole; la ciencia, por ejemplo, con que se conoce a Dios con sus atributos, es especulativa. De lo contrario sería inútil la división de las ciencias en prácticas y especulativas: todas podrían convertirse en prácticas o especulativas al arbitrio del discente. Y esto es ridículo.

Argumento de razón: se llama hábito práctico a aquél que dirige a la acción; que no la dirija de hecho a causa de la intención del esciente, es eventual y no altera su naturaleza, al igual que la regla permanece siempre, aunque no se haga uso de ella para regular.

Así Cayetano en *1 p., q. 14, a. 16*;[364] Silvestre de Ferrara en *3 Contra Gentes, cap. 2*; Soto en *q. 4, Prooemiali Logicae*.[365]

Es verdad, sin embargo, que si el esciente se propone alterar el modo de adquirir la ciencia, convertirá en práctica una acción y un hábito no ciertamente de suyo, sino por accidente y ocasionalmente. Quien, por ejemplo, adquiere ciencia de algo que es realizable, no con interés de realizarlo, sino sólo con intención de conocer su naturaleza, procede especulativamente. Pero si lo aprende con intención de realizarlo, procede prácticamente. Entonces este conocimiento es práctico y el otro especulativo. El fin del esciente ha sido, sin duda, de modo ocasional el origen de tal resultado, pero al conocimiento le es intrínseco este modo de proceder.

[362] Cfr. in hac q. not. 360.
[363] Cfr. in hac q. not. 361: f. 773 a.
[364] Cfr. in hac q. not. 358.
[365] *o. c.*, ff. 7 sq.

intrinseco modo procedendi. Et ita intelligendus est D. Thomas. Si tamen quis variaret modum acquirendi scientiam, quamvis variaret propositum et finem suum, ratio scientiae non mutaretur. Et ita, per se loquendo, finis scientis non variat rationem habitus practici vel speculativi.

8. Sed an in actibus ipsis requiratur actualis intentio operandi ut consideratio sit practica ⌜posset dubitari⌝.

Q u i d a m affirmant, asserentes nullam considerationem actualem esse practicam simpliciter, nisi illi addatur actus voluntatis intendentis operationem. Habitus enim —inquiunt— dicitur practicus, qui est directivus; est autem talis absque directione operantis, et ideo est etiam practicus absque tali intentione. At vero dicitur practicus, quia actu dirigit; non potest autem actu dirigere ⌞nisi voluntatis intentio accedat⌟; et ideo ⌞etc.⌟.

A l i i addunt requiri voluntatem rectam.

Sed hoc ultimum falsum est, nam a voluntate errante potest provenire actus practicus malus; et imprudentia ⌜mala⌝ practica est sicut prudentia; et potest etiam dari error practicus. Unde *3 Ethicorum, cap. 1,*[366] dicitur quod «omnis pravus ignorat quid ⌞agere⌟ debet» ignorantia practica, nam ignorantia speculativa saepe ignorat.

9. *Utrum actus practicus necessario dependeat a voluntate.* Sed non solum hoc, sed etiam / primum mihi displicet, nam ut actus intellectus *S 237* dicatur practicus, non pendet a voluntate ut a movente.

P r o b a t u r, nam omnis actus intellectus, qui de se tendit ad movendum appetitum et regulandum actum illius, est practicus, at vero actus, a quo / movetur appetitus, est prior omni appetitu; ergo. *P 378v* Patet maior, quia intellectus speculativus non movet appetitum, sed practicus, ut hic ⌜dicit⌝ Aristoteles.[367] Minor vero probatur, quia appe-

8 **2505** an *SL, om. P* **2506** posset dubitari *PL, om. S* **2509-2510** qui est... talis *om. P* **2510** operantis *SL, om. P* **2510-2511** et ideo... intentione *SL, om. P* **2511** absque *add.* tali *P* **2512** voluntatis... accedat *PL,* volentem *S* **2513** etc. *PL,* et *S* **2516** mala *P, om. S* **2516** sicut *add.* contraria *L* **2518** agere *P,* arguere [!] *S*

9 **2520** voluntate *add. in margine* De hoc late P. Molina, 1 p., q. 1, a. 3 [?]. Et tenet quod non dependet *S* **2520-2521** Sed... hoc *om. P* **2521** 237] 236 *S* **2521** primum *add.* etiam *P* **2525** ergo *add.* non actus practicus per se requirit voluntatis intentionem (IV 9, 5) *L* **2527** dicit *P, om. S*

En esta línea hay que interpretar a Santo Tomás. Pero quien no variase el modo de adquirir la ciencia, por más que variase su intención y su fin, no alteraría la índole de la ciencia. En este sentido el fin del esciente, estrictamente hablando, no varía la índole del hábito práctico o especulativo.

8. Una duda posible es si la consideración práctica exige, para ser tal, en los actos mismos una intención actual de obrar.

Hay quienes lo sostienen, afirmando que ninguna consideración actual es sin más práctica, si no va acompañada de un acto de la voluntad con intención de actuar. Se llama práctico —dicen— el hábito que tiene una dirección; ahora bien, la tiene al margen de la dirección del que obra, y por tanto es también práctico al margen de tal intención. Sin embargo, el acto se denomina práctico, porque de hecho dirige. Ahora bien, no puede dirigir de hecho, si no adviene la intención de la voluntad. Por consiguiente, etc.

Otros exigen además rectitud en la voluntad.

Pero esto es falso, porque de una voluntad desviada puede proceder un acto práctico malo; la imprudencia, que es mala, es tan práctica como la prudencia. Bien puede darse, además, un error práctico. Por eso en *3 Ethicorum, cap. 1*[366] se dice que «todo el que es malo ignora lo que debe hacer», se entiende con ignorancia práctica, porque de ordinario no lo ignora con ignorancia especulativa.

9. *¿Depende necesariamente de la voluntad el acto práctico?* Pero a mí me desagrada no sólo esta opinión sino también la primera: no se llama práctico al acto del entendimiento, porque dependa de la voluntad en tanto que ésta mueve.

Prueba: todo acto del entendimiento que de suyo tiende a mover el apetito y a regular su acto, es práctico. Ahora bien, el acto que mueve el apetito es anterior a todo apetito. Luego. La premisa mayor es evidente: no es el entendimiento especulativo, sino el práctico, el que mueve el apetito, como dice al respecto Aristóteles.[367]

---

[366] 1110 b 28 sq.
[367] *De an.* III 10: 433 a 13 sq.

titus non fertur nisi ad cognitionem, et ideo prima cognitio practica movens appetitum debet necessario esse prior omni actu appetitus, alias esset processus in infinitum, ut notat Aristoteles, *7 Ethicorum ad* ⌊*Eudemum*⌋,[368] et nos infra ⌈dicemus⌉, *d. 10, q. 3.*[369]

Item, iste actus: «Omne malum est fugiendum» est practicus, quia est motivus voluntatis, immo est primum principium rationis practicae, ut D. Thomas notat, *1 p., q. 79, a. 12*. Et ideo in *2.2, q. 49, a. 2,* habitum elicitum illius actus constituit inter partes prudentiae.

10. Sed respondent quod isti actus non sunt perfecte practici, nam potest in eorum cognitione intellectus sistere et speculari tantum omne malum esse odibile et omne bonum diligibile. Unde ab aliquibus dicuntur ⌈similes⌉ actus speculativi practici.

Tamen forte quaestio est de nomine, et ille actus potest dici simpliciter practicus. Et ita D. Thomas, *q. 17 De veritate, a. 1,* synderesim vocat simpliciter habitum practicum.

Et ratio est, quia licet intellectus posset ibi sistere, tamen natura illius habitus est movere appetitum media ⌊conclusione⌋ practica, quae ex illo infertur, nam assensus principiorum naturaliter tendit ad assensum conclusionis et eiusdem ordinis est cum illo.

Unde confirmatur intentum, nam iste actus in particulare: «Hoc malum est fugiendum», practicus est, ergo et ille universalis: «Omne malum est fugiendum.» Antecedens patet, nam ille actus habet pro obiecto rem operabilem et modo operabili circa illam versatur, nam illa proponitur ut facienda, et ille actus est sufficiens ad movendum voluntatatem, et ad hoc tendit ex se. Consequentia vero probatur, quia eadem est ratio de actu in universali et in particulari. Hinc ergo formatur argumentum, nam iste actus: «Omne malum est fugiendum» est practicus et non pendet a voluntate operantis; ergo.

2528 cognitionem *SP*, obiectum cognitum *L* **2530-2531** ad Eudemum *L*, *om. P* **2531** Eudemum *L*, Deudemum *S* **2531** dicemus *PL*, *om. S* **2532** est *S*, et *P*

10 **2537** tantum *SL*, *om. P* **2539** similes *PL*, *om. S* **2541**Et *om. PL* **2543** ibi *SP*, in cognitione illa *P* **2544** habitus *S*, actus *P* **2544** conclusione *PL*, cognitione *S* **2545** nam *SL*, quia *P* **2547** particulare *add.* ut *P* **2551** nam *S*, enim *P* **2551-2552** movendum *SL*, movendam *P* **2552** et *SL*, *om. P* **2553** in... particulari *S*, universali et de particualri *P* **2555** pendet *add.* hic *P* **2555** ergo *add.* etc. *PL*

Prueba de la premisa menor: el apetito no se dirige sino hacia el conocimiento; por lo cual el primer conocimiento práctico que mueve el apetito ha de ser anterior a todo acto apetitivo, de lo contrario tendríamos un proceso sin fin, como advierte Aristóteles en *7 Ethicorum ad Eudemum*,[368] y nosotros indicaremos más abajo en *d. 10, q. 3*.[369]

Asimismo, el acto que responde a «hay que huir de todo mal» es práctico porque mueve el apetito, es incluso el primer principio de la razón práctica, como advierte Santo Tomás en *1 p., q. 79, a. 12*. Por eso en *2.2, q. 49, a. 2* clasifica entre las partes de la prudencia el hábito que produce ese acto.

10. Se replica que estos actos no son perfectamente prácticos, porque el entendimiento puede detenerse en el conocimiento de ellos y considerar exclusivamente que se debe odiar todo lo malo y amar todo lo bueno. De ahí que algunos llamen prácticos a tales actos especulativos.

Quizá, sin embargo, sea cuestión de terminología y pueda llamarse ese acto práctico sin más. En este sentido Santo Tomás en *q. 17, De veritate, a. 1* llama a la sindéresis hábito práctico sin más.

Razón: aunque el entendimiento pueda detenerse ahí, sin embargo, la esencia de ese acto consiste en ver al apetito mediante la conclusión práctica que se infiere de él, puesto que el asentimiento de los principios tiende naturalmente al asentimiento de las conclusiones y se mueve en el mismo ámbito.

Por tanto queda confirmado el empeño: el acto que responde en concreto a «hay que huir de este mal» es práctico. Luego también el que responde en general a «hay que huir de todo mal». El antecedente es claro: ese acto tiene por objeto una cosa realizable y se ocupa de ella de una manera realizable. Se la presenta, en efecto, como algo que hay que hacer; por lo demás el acto es suficiente para mover la voluntad y a eso tiende de suyo. Pruebo la consecuencia: una misma es la índole del acto que responde en general y del que responde en concreto. De aquí surge un argumento: el acto que responde a «hay que huir de todo mal» es práctico y no depende de la voluntad del que obra. Luego.

---

[368] ?

[369] n. 10 (ad primum).

Tandem, actus conscientiae qui est murmuratio intellectus de
actu malo, ex quo sequitur remorsus in voluntate, ille ⌊—inquam— ac-
tus⌋ practicus est, nam est / ⌈actus⌉ synderesis et movet voluntatem; et *S 237v*
tamen ille actus praevenit omnem appetitum, nam ⌈etiam⌉ nobis nollentibus est in nobis; ergo actus practicus non est tantum ille qui a voluntate procedit neque qui actu dirigit ⌊opperantem⌋, sed qui de se est sufficiens ad movendum appetitum et ad hoc ex se tendit. /

Verum est tamen quod inter actus practicos quidam sunt magis *P 379*
practici quam alii, nam sermones universales aliquid ⌈magis⌉ de speculatione participant; et inter eos actus, qui sunt de prosecutione vel fuga, illi qui in actu exercito ⌈ordinantur ad illam, ut imperium, sunt magis practici quam illi qui tantum iudicant in actu⌉ signato hoc esse ⌊faciendum⌋. Omnes tamen possunt dici practici absolute, quia omnes habent pro fine opus.

Sed contra. Omnis actus intellectus est practicus, nam omnis ille est excitativus voluntatis, saltem ad delectationem; et cognitio Dei est practica, quia est motiva voluntatis.

Respondetur negando sequelam, nam actio practica non dicitur illa qua potest aliquis effectus sequi in voluntate, ut D. Thomas notat, *De veritate, q. 14, a. 4*, sed illa quae est directiva operum voluntatis, et ad hoc tendit ex genere suo, et huiusmodi est omne dictamen intellectus circa res agendas vel fugiendas; et huiusmodi ⌈etiam⌉ sunt omnes actus consilii, qui inducunt ad operandum, quamvis efficaciter id non faciant, nam hoc non est de ratione omnium actuum practicorum, sed tantum quod ad id tendant.

11. 2.º colligitur ex dictis quidnam sit actus practicus, quid vero praxis. De quo ⌈plurimi⌉ disputant tam metaphysici quam theologi.

2557-2558 —inquam— actus *PL*, autem *S* **2558** actus *P*, *om. S* **2559** etiam *PL*, *om. S* **2561** operantem *PL*, voluntatem *S* **2564** nam *S*, quia *P* **2564** magis *PL*, *om. S* **2564-2565** de speculatione *S*, speculationis *PL* **2566-2567** ordinant... actu *P*, *om. S* **2567** signato *add.* iudicant *S* **2568** faciendum *P*, bonum *S* **2570** nam *S*, quia *P* **2571** excitativus *S*, exercitativus *P* **2571** voluntatis *add.* ad illum amandum *L* **2574** effectus *SP*, affecvtus *L* **2575** operum *SL*, operationum *P* **2577** etiam *P*, *om. S* **2578** omnes *om. PL* **2578** actus *om. L* **2580** tendant *SL*, tendat *P*

11 2581-2582 quid vero *S*, quidnam *PL* **2582** plurimi *PL*, *om. S*

Finalmente, el acto de la conciencia por el que el entendimiento censura el acto malo, de donde brota el remordimiento en la voluntad, ese acto —repito— es práctico, puesto que es acto de la sindéresis y mueve la voluntad. Y sin embargo, tal acto es anterior a todo apetito, pues aun sin quererlo, en nosotros está. Luego acto práctico no es sólo el que procede de la voluntad ni el que dirige de hecho al que obra sino el que es de suyo suficiente para mover el apetito y a ello tiende de suyo.

Es verdad, sin embargo, que entre los actos prácticos hay unos más prácticos que otros: las formulaciones generales tienen una mayor carga de especulación y entre los actos de prosecución o de fuga son más prácticos los que se ordenan a ese fin en ejercicio efectivo, como el mandato, que los que indican meramente en fase de fijación la obligación de hacer esto. En absoluto todos pueden llamarse prácticos, porque todos tienen como fin actuar.

Una dificultad: entonces, todo acto del entendimiento es práctico, porque todos ellos incitan la voluntad al menos fruitivamente. Asimismo, el conocimiento de Dios es práctico, porque mueve la voluntad.

Respuesta: negamos la consecuencia. Acción práctica no es aquélla de la que se sigue posiblemente un efecto en la voluntad, como advierte Santo Tomás en *De Veritate, q. 14, a. 4,* sino aquélla que dirige las obras de la voluntad y a ello tiende por su propia naturaleza. Tal es cualquier dictamen del entendimiento sobre lo que hay que hacer o lo que hay que evitar. Tales son también todos los actos de consejo, que inducen a la obra, aunque no alcancen de modo efectivo su empeño, pues este aspecto no es esencial a todos los actos prácticos, basta con que induzcan.

11. De la investigación anterior se deduce, en segundo lugar, la distinción entre acto práctico y praxis. Es un punto muy debatido tanto por metafísicos como por teólogos.

Quidam enim affirmant praxim necessario debere esse operationem intellectus.

Alii vero, ut Scotus,[370] Soncinas,[371] etc., definiunt praxim esse operationem necessario alterius potentiae ab intellectu.

Tamen forte dissensio est de nomine, nam actus practicus dicitur ille actus intellectus quo ordinat aut dirigit operationem aliquam, praxis vero dicitur illa operatio quae regulatur et ordinatur per actionem practicam intellectus, nam «praxis» nomen graecum est, latine «operationem» significans. Et hic videtur communis usus vocabulorum. Et ita communiter praxis est actus alterius potentiae ab intellectu; actus ver practicus est elicitus ab ipso intellectu.

12. ⸢Sed an aliquando praxis sit actus elicitus ab intellectu posset dubitari. Communiter id negatur⸣.

Sed dicendum quod actus intellectus dupliciter possunt considerari:

U n o modo / ut operatio quaedam est secundum substantiam *S 238* suam tantum, et ut sic est verus vel falsus, et speculatio quaedam est.

A l i o modo potest considerari actus intellectus ut obicitur actui voluntatis, et eligitur a voluntate, et imperatur / a prudentia, et ut sic *P 379v* actus intellectus est bonus vel malus. Et hoc modo actus intellectus est praxis, nam sunt actus voluntarii et morales et virtutes vel vitii.

Unde quando D. Thomas, *1.2, q. 57, a. 1,* ⸢*ad 1*⸣, ait habitum practicum dirigere opus exterius, id est, alterius potentiae ab intellectu, non intelligendum est necessario et semper, sed communiter tantum, nam prudentia etiam dirigit ⸢actus intellectus, quantum ad usum; vel certe intelligitur quod immediate dirigit⸣ actum alterius potentiae, nempe voluntatis; mediate vero potest dirigere actum intellectus, inquantum sub electione voluntatis cadit

2584 enim *S,* autem *P* **2584** necessario *om. PL* **2588** Tamen *S,* Inde *P* **2594** intellectu *add. in margine a. m.* circa hoc: quid sit praxis, vide P. Salam [?], in Metaphysica, q. 6, circa 1m punctum, ... [2] haec. Circa quod Durandus, nº 5, q. 6, Prol. [*o. c.,* f. 10v, col. 2] quod «praxis» graece, «operationem» latine, non quamcumque sed operationem extra intellectum, significat *S, add.* atque intra illum invenitur *L*

12 **2595-1596** Sed... negatur *P, om. S* **2597** actus intellectus *S,* in actu intellectus *P* **2597** dupliciter *S,* duo *P* **2599** 238] 237 *S* **2599** quaedam *om. P* **2602** eligitur *SP,* elicitur *L* **2603** actus *om. P* **2604** nam *iter S* **2605** ad 1 *PL, om. S* **2605-2606** habitum... dirigere *S,* habitus practicus est qui dirigit *P* **2608-2609** actus... dirigit *P, om. [om. transcriptionis] S*

Unos afirman que la praxis tiene necesariamente que ser una acción del entendimiento.

Para otros, en cambio, como Escoto,[370] Sóncinas,[371] etc. la praxis es por definición necesariamente la acción de una facultad distinta del entendimiento.

Quizás se trate de una discrepancia terminológica: se llama acto práctico al acto del entendimiento que ordena y dirige una acción; praxis, en cambio, se llama a la acción que está regulada y ordenada por la acción práctica del entendimiento, pues «praxis» es una palabra griega que significa en latín «operatio» («acción»). Tal parece ser el uso generalizado de estos vocablos. En consecuencia, praxis generalmente es el acto de una facultad distinta del entendimiento; y acto práctico es el producido por el propio entendimiento.

12. Podría dudarse si en algún momento la praxis puede ser un acto producido por el entendimiento. Generalmente se niega.

Pero es preciso decir que los actos del entendimiento admiten una doble consideración:

Una, exclusivamente respecto a su propia esencia de acción, pues lo es; en tal sentido es verdadero o falso, y se trata de una especulación.

La otra consideración que admite el acto del entendimiento es la de su ofrecimiento al acto de la voluntad, la de ser elegido por la voluntad e imperado por la prudencia; y en este sentido el acto del entendimiento es bueno o malo. Bajo esta consideración, el acto del entendimiento es praxis, porque se trata de actos voluntarios y morales, virtuosos o viciosos.

Por tanto, cuando Santo Tomás en *1.2, q. 57, a. 1,* dice que el hábito práctico dirige la obra externa, esto es, de otra facultad distinta del entendimiento, no se ha de entender de modo necesario y siempre, sino de ordinario; la prudencia, en efecto, también dirige los actos del entendimiento en el aspecto práctico. O bien se ha de entender en el sentido de que dirigen inmediatamente el acto de otra facultad, esto es, de la voluntad; pero mediatamente puede dirigir el acto del entendimiento, en cuanto término de elección de la voluntad.

---

[370] *Sent. Prol.*, q. 4: *o. c.*, t. 8, p. 197.

[371] *Met.* VI, q. 2: *o. c.*, ff. 54^{v} sqq.

13. 3.º colligitur decisio quaestionis propositae, cuius conclusio sit: Intellectus practicus et speculativus non sunt duae, sed una potentia tantum et realiter et formaliter.

Ita D. Thomas, supra,[372] asserens hos intellectus tantum differre secundum modum concipiendi nostrum.

Et ratio est, quia obiectum adaequatum intellectus est unum formaliter, nempe intelligibile, sub quo continentur practicum et speculativum tamquam partialia et eorum actus tamquam comprehensa sub adaequato obiecto, ut supra[373] ┌in simili┐ dicebamus de sensu interiori.

Et patet etiam, quia speculatio est quasi fundamentum actus practici, nam a cognitione speculativa saepe descendimus ad cognitionem practicam.

Et praeterea, nam si intellectus practicus et speculativus distinguerentur formaliter per diversitatem actuum, quaelibet potentia haberet innumeras distinciones formales, nam quot habet actus diversos, tot diversis conceptibus potest concipi.

Tandem, quia potentia intellectiva est universalissima in suo genere, et ideo una tantum.

Huic autem conclusioni repugnare videtur Aristoteles, *6 Ethicorum, cap. 1*,[374] et *lib. [1] Magnorum Moralium, cap. 35*,[375] ubi intellectum practicum et speculativum duas partes animae genere diversas vocat, et in eis assignat distinctionem ex obiectis; et hoc *3 De Anima, tx. 53*,[376] intellectum practicum virtutem deliberantem appellat, et intellectum speculativum, principium intelligendi. Et dicit plus distingui inter se quam irascibilis et concupiscibilis; sed istae duae secundum omnes distinguuntur realiter; ergo.

Item, diversa obiecta et actus ┌istorum intellectuum┐ arguunt in eis ┌maiorem┐ diversitatem.

13 **2617** Et *om. PL* **2618** continentur *SL,* continetur *P* **2618** practicum *SL, om. P* **2619-2620** tamquam... obiecto *om. PL* **2620** ut *S,* quod *PL* **2620** in simili *PL, om. S* **2622** Et *SL, om. P* **2625** Et *om. PL* **2626** per *S,* propter *PL* **2627** haberet *SL,* deberet habere *P* **2631** autem *S,* sed *P* **2639** istorum intellectuum *P, om. S* **2639** arguunt *SL,* arguit *P* **2640** maiorem *P,* veram *L, om. S* **2640** diversitatem *S,* distinctionem *PL*

13. En tercer lugar, la cuestión propuesta se resuelve en esta tesis: Entendimiento práctico y entendimiento especulativo, real y formalmente, no son dos facultades sino una sola.

Así Santo Tomás, en el lugar mencionado,[372] al afirmar que estos entendimientos se diferencian solamente por nuestro modo de concebirlos.

Razón: el objeto adecuado del entendimiento es formalmente uno, a saber: lo inteligible; en él está implicado lo práctico y lo especulativo, como aspectos parciales, y sus actos; todo lo abarca el objeto adecuado, como decíamos más arriba[373] en un caso semejante al hablar del sentido interior.

Otra razón: la especulación es como el fundamento del acto práctico, dado que a menudo desde el conocimiento especulativo descendemos al conocimiento práctico.

Además, si entendimiento práctico y especulativo se distinguieran formalmente por la diversidad de sus actos, toda facultad tendría innumerables distinciones formales, pues puede concebirse con tantos diversos conceptos cuantos actos diversos tiene.

Finalmente, la facultad intelectiva es la más universal en su orden; por tanto, no hay más que una.

A esta conclusión se opone, al parecer, Aristóteles en *6 Ethicorum, cap. 1;*[374] y en *lib. Magnorum Moralium, cap. 35,*[375] donde entiende el entendimiento práctico y especulativo como dos partes del alma diversas por su género, y fija la distinción entre ellas por sus objetos. En *3 De Anima, tx. 53*[376] al entendimiento práctico lo denomina capacidad deliberante, y al especulativo, principio intelectivo. Y dice que su distinción es mayor que la de la potencia irascible y la concupiscible. Ahora bien, estas dos potencias, a juicio de todos, se distinguen realmente. Luego.

Asimismo, los diversos objetos y actos de estos entendimientos son prueba de una mayor diversidad entre ellos.

---

[372] 1 p., q. 79, a. 11.
[373] d. 8, q. 1 (1ª et 3.ª concl.).
[374] 1139 a 18 sqq.
[375] 1196 b 17.
[376] c. 10: 433 b 3.

14. Ad Aristotelem respondetur / quod si ita opinatus est, ut *S 238v* verba eius insinuant, non credimus ei; interpretari tamen potest quod tantum sic intelligat esse in intellectu nostro duplicem vim partialem et duplex munus eiusdem potentiae, sicut si in ⌊luce⌋ solis / dis- *P 380* tinguamus virtutem calefaciendi a virtute illuminandi ad ostendendos diversos effectus eiusdem potentiae.

Ad rationem vero dicitur quod illa sunt partialia contenta sub obiecto et actibus adaequatis.

15. Sed contra. Nam si intellectus practicus et speculativus non distinguuntur essentialiter, ergo nec habitus practicus et speculativus.

Quidam ita asserunt, ut Soncinas[377] et Iavellus[378] et alii cum Capreolo in *Prologo Sententiarum*.[379] Tamen eorum sententia falsa mihi apparet, quoniam isti habitus, ut supra[380] ostendimus, per proprios et intrinsecos fines et obiecta formalia ⌈distinguuntur⌉; nec est simile de potentia et habitibus, nam, ut saepe alibi[381] dictum est, potentia multo universalior est quam habitus perficientes ipsam, quia est superior et eminentior; unde licet sit eadem potentia quae speculatur veritatem et dirigit operationes humanas, tamen alius habitus est qui potentiam hanc perficit in primo munere, et alius qui in secundo; et ideo haec distinctio habituum non solum essentialis, sed generica ⌊dici⌋ solet, ut Soto notavit, supra;[382] Caietanus, *1 p., q. 1, a. 4*,[383] non quia in nullo genere conveniant, ut etiam alibi[384] dictum est, sed quia constituunt duas latitudines habituum valde inter se diversas et distinctas rationes scientiarum ⌈sub se continentes. Unde sub latitudine <habituum

14 **2642** credimus *S*, fidem adhibemus *P* **2643** sic *om. L* **2644** luce *PL*, virtute *S* **2648** obiecto *SL*, subiecto *P* **2648** et actibus *om. PL* **2648** adaequatis *S*, adaequato *PL*

15 **2649** practicus et speculativus *S*, scientiae practicae et speculativae *PL* **2651** ut *P*, ad [!] *S* **2651** et *om. PL* **2652** Sententiarum *om. PL* **2652** mihi *P*, *om. SL* **2653** apparet *S*, videtur *PL* **2654** distinguuntur *P*, *om. S* **2655** nam *SL*, quia *P* **2655** dictum est *S*, diximus *P* **2658** est *SL*, *om. P* **2659** haec *om. PL* **2660** dici *PL*, esse *S* **2661** supra *S*, in Logica *P* **2662** alibi dictum est *S*, in Posterioribus (apud Aristotelem *L*), adnotavimus *P* **2663** latitudines *SP*, ordines *L* **2664-2665** sub... speculativae *P*, unde sub priori ordine continetur tota latitudo principiorum, conclusionumque scientiarum speculativarum *L*, *om. S* (*Nota ed.:* «sub... speculativae» *hunc textum ad sensum accomodavimus*) **2664** habituum *L*, scientiarum *P*

14. Respuesta a Aristóteles: si su pensamiento corresponde al tenor de sus palabras, no le damos crédito. Cabe, sin embargo, la interpretación de que admite en nuestro entendimiento sólo una doble energía parcial, una doble función de una misma facultad, al igual que en la luz del sol distinguimos la capacidad calefactora de la capacidad iluminadora, con el fin de mostrar los diversos efectos de una misma potencia.

Al argumento decimos que todos esos son aspectos parciales implicados en el objeto adecuado y sus actos.

15. Pero surge una dificultad: Si entendimiento práctico y especulativo no se distinguen esencialmente, tampoco hábito práctico y especulativo.

Así lo afirman Sóncinas[377] y Iavello[378] y otros a una con Capréolo en el prólogo a las *Sentencias*.[379] Es, sin embargo, una opinión falsa, al parecer. En efecto, estos hábitos, como demostramos en páginas anteriores,[380] se distinguen por sus propios e intrínsecos fines y por sus objetos formales. Y no es el mismo el caso de la facultad y de los hábitos: como se dijo repetidas veces en otro lugar,[381] la facultad es mucho más general que los hábitos que la perfeccionan, porque es de rango superior y más noble. Por consiguiente, aunque sea una misma la facultad que especula la verdad y dirige las acciones humanas, sin embargo, uno es el hábito que perfecciona a esta facultad en su primer cometido y otro el que la perfecciona en el segundo. Por eso a esta distinción de hábitos se la suele llamar no sólo esencial, sino genérica, como observó Soto en páginas anteriores,[382] y Cayetano en *1 p., q. 1, a. 4*;[383] no porque no coincidan en ninguna nota genérica, como se dijo también en otro lugar,[384] sino porque constituyen dos órdenes de hábitos muy diversas entre sí, y abarcan dos conceptos distintos de saber.

---

[377] *Met.* VI, q. 5: *o. c.*, ff. 56ᵛ sq.
[378] Cfr. not. 394.
[379] q. 2: *o. c.*, t. 1, ff. 7ᵛ sqq.
[380] d. 3, q. 2 (1.ª concl.), nn. 8.26.33. Suárez remittit in suam *Logicam* (opus deperditum ?).
[381] Cfr. d. 3, q. 2.
[382] Cfr. not. 365: f. 8ᵛ.
[383] *Comm. in Summam Theol. D. Thomae* (1p., q. 1, a. 4) VIII.
[384] Suárez, *In lib. Posteriorum* (opus deperditum?).

speculativorum continentur omnes scientiae speculativae>⌝ quae ex variis abstractionibus distinguuntur, de quibus ⌜etiam⌝ in suo loco[385] ⌜plura⌝ diximus.

Sub latitudine vero habituum practicorum continentur omnes scientiae practicae, artes, prudentia, etc. Qui ⌞habitus⌟ per activum et factivum distinguuntur ab Aristotele, *6 Metaphysicae*,[386] et *6 Ethicorum*.[387]

16. Ad cuius ⌞distinctionis⌟ intelligentiam n o t a n d u m est, 1.º, quod habitus practicus ille dicitur qui ponit modum et rectitudinem in directione operationis humanae; operatio autem humana dirigi potest ⌜quantum⌝ ad usum moralem, scilicet quod studiose fiat; alio modo quantum ad facultatem et rectitudinem naturalem, id est, quod in proprio genere illa operatio recte fiat, ut ars pingendi ⌜vel scribendi⌝ dirigit hominem ad rectam operationem in illo genere.

Prima rectitudo operationis est rectitudo ⌞ad⌟ bonum simpliciter, quia est bonum hominis, ut homo est. Secunda rectitudo est ⌜ad⌝ bonum secundum quid, quia est bonum hominis, ⌜non⌝ ut homo est, sed ut talis / ⌜vel talis⌝ artifex. Prima rectitudo / pertinet ad prudentiam et *P 380v* ⌞actus⌟ concomitantes illam, nam haec tendit ad rectitudinem simplici- *S 239* ter ⌜voluntatis et⌝ appetitus. Secunda vero pertinet ad artes.

Et ideo dixit Aristoteles[388] quod magis vituperatur prudens si volens erraverit quam si nolens; et artifex plus vituperatur si nolens erraverit quam si volens, quia in prudentia requiritur rectitudo appetitus, in alio non.

17. N o t a n d u m ⌜est⌝ 2.º, quod inter operationes humanas quaedam sunt quae transeunt in exteriorem materiam, et per quas fit

2665 continentur... speculativae *L*, *om. P* **2666** etiam *PL*, *om. S* **2666** suo *S*, proprio *PL* **2667** plura *PL*, *om. S* **2669** habitus *PL*, actus *S*

16 **2672** distinctionis *PL*, dubii *S* **2674** operationis *S*, actionis *P* **2675** quantum *PL*, *om. S* **2675** alio modo *S*, vel *P*, *aut L* **2676** facultatem et (seu *P*) *SP*, *om. L* **2676** et *S*, seu *P* **2677** ut *praem.* et *S* **2677** vel scribendi *PL*, *om. S* **2678** ad... genere *S*, ad recte ordinandam (=exercendam *L*) illam operationem in ordine ad (picturam vel *L*) scripturam bonam *PL* **2679** ad *PL*, et *S* **2680** hominis *add. iter.* est *P* **2680** ad *PL*, *om. S* **2681** non *PL*, *om. S* **2682** vel talis *PL*, *om. S* **2682** 239] 238 *S* **2683** actus *PL*, habitus *S* **2684** voluntatis et *PL*, *om. S* **2685-2686** si... vituperatur *P*, *om. S*

17 **2689** est *PL*, *om. S* **2689** operationes *add.* malas [!] *P*

Por tanto, el orden de los hábitos especulativos abarca todas las ciencias especulativas, a partir de las diversas abstracciones. También de este punto hablamos ampliamente en otro lugar.[385]

El orden de los hábitos prácticos abarca las ciencias prácticas, la técnica, la prudencia, etc. Aristóteles en 6 *Metaphysicae*[386] y 6 *Ethicorum*[387] distingue estos hábitos por su dimensión activa y eficiente.

16. Obsérvese, en orden a la comprensión de esta distinción, que se llama hábito práctico al que dirige la actividad humana estableciendo la medida y rectitud. Ahora bien, la dirección de la actividad humana admite un doble aspecto: en orden a su práctica moral, quiero decir en orden a obrar virtuosamente; y en orden a la capacidad y rectitud natural, esto es, en orden a que esa acción se realice correctamente en su propio ámbito. Por ejemplo, el arte de pintar o de escribir dirige a una correcta acción en ese género.

La primera rectitud de la actividad es una rectitud en orden al bien sin más, porque es un bien del hombre en cuanto hombre. La segunda rectitud lo es en orden al bien relativo, porque es un bien del hombre no en cuanto hombre, sino en cuanto técnico en tal o tal especialidad. La primera rectitud es propia de la prudencia y de los actos que la acompañan, pues tiende a la rectitud sin más de la voluntad y del apetito; la segunda es propia de la técnica.

Por eso dijo Aristóteles[388] que merece más reproche el prudente que erró queriendo que el que erró sin querer; pero que merece más reproche el técnico que erró sin querer que el que erró queriendo; porque al prudente se le exige la rectitud del apetito, al otro no.

17. Obsérvese, en segundo lugar que entre las acciones humanas hay unas que pasan a la materia exterior y producen algo que perdura, una vez que la acción transcurrió. Hay, en cambio, otras acciones que no pasan a la materia exterior.

---

[385] *Logica* (?)
[386] 1025 b 25.
[387] cap. 4: 1140 a 1 sq.; a 4 sqq.
[388] *l. c.*: 1140 b 22 sqq.

aliquid manens, transacta actione. Aliae vero sunt operationes quae non transeunt in exteriorem materiam, sub quibus comprehenduntur omnes illae quae non habent aliquid operatum, illis transactis, ut sunt canere, etc. Primae operationes dicuntur «factiones» proprie. Aristoteles ergo in dictis locis[389] agibile vocat illud quod est eligibile simpliciter. Et ita solam prudentiam ait versari circa agibile; artem vero omnen circa factibile. Unde prudentiam vocat habitum cum ratione ⌞activum⌟, artem vero habitum cum ratione factivum. Idem ⌜habet⌝ *1 Magnorum Moralium, cap. ultimo.*[390]

Sed Alexander Aphrodisius, *6 Metaphysicae, cap. 2,*[391] quem videntur sequi D. Thomas, *1. 2, q. 57, a.* <3>, *[ad 3]*, distinguunt duplices artes: aliae quae versantur circa agibilia —et istae dicuntur «liberales»; et sunt omnes illae quae circa actionem immanentem versantur—, et aliae artes quae versantur circa factibilia —et dicuntur «serviles»—. Et priores ⌜artes⌝ distinguuntur a prudentia, nam prudentia versatur circa agibile simpliciter, dirigendo bonitatem et rectitudinem simpliciter ⌜actionis⌝. Artes vero sunt circa ⌜agibile⌝ secundum quid, ⌜ut diximus⌝[392].

Sed c o n t r a. Ergo *Dialectica* est scientia practica, nam est ars directiva operationum humanarum et regula earum.

R e s p o n d e t u r. Quantum ad modum ita est, tamen simpliciter excipitur ab omnibus artibus et speculativa simpliciter dici potest, quia dirigit speculationem, ut speculatio est, ut suo loco diximus.[393]

18. Sed restat d u b i u m circa dicta, an unus et idem habitus possit esse practicus et speculativus. Et videtur quod non. Diximus[394] enim distingui essentialiter.

R e s p o n d e t u r quod inter habitus infusos aliqui sunt practici et speculativi, quia / simul perficiunt intellectum secundum ali- *P 381*
quas operationes utriusque generis; huiusmodi est fides supernaturalis

2692-2693 non... operatum *SP*, nihil operis relinquunt *PL* **2694** canere *S*, zitarizatio, sanctatio [sic] (=saltatio *L*) *PL* **2695** eligibile *SP*, agibile *L* **2696** ait *add.* vocari (versarique) *L* **2697** activum *P*, actuum [!] *S* **2698** habet *PL*, *om. S* **2701** 3] 4 *SPL* **2702** artes *om. PL* **2704** factibilia *S*, factibile *PL* **2704** et *S*, quae *P* **2705** artes *PL*, *om. S* **2707** actionis *P*, in actionibus *L*, *om. S* **2707** agibile *PL*, bonum *S* **2707** ut diximus *PL*, *om. S* **2708** est *S*, esse *PL* **2711** excipitur *S*, excipi *PL* **2711** artibus *S*, actibus [!] *P* **2711** simpliciter *om. PL* **2711** potest *S*, posse *PL*

18 **2713** restat *add.* tamen unicum *P* **2713** circa dicta *om. PL* **2714** enim *S*, quia *P* **2716** sunt *add.* habitus *P* **2717** *simul SL*, *om. P*

En ellas se inscriben todas las que no dejan huella alguna efectiva, una vez transcurridas, por ejemplo, cantar, etc. Las primeras se denominan «efecciones» en sentido estricto. Por tanto, Aristóteles, en los pasajes mencionados,[389] llama actuable lo que es objeto de elección sin más, y en ese sentido dice que sólo la prudencia se ocupa en lo actuable, la técnica, en cambio, en todas sus formas, se ocupa de lo factible. Por eso a la prudencia la llama hábito racional activo, y a la técnica hábito racional facticio. La misma idea expresa en *1 Magnorum Moralium, cap. último*.[390]

Alejandro de Afrodisia, por su parte, en *6 Metaphysicae, cap. 2*[391] —a quien parece seguir Santo Tomás en *1.2, q. 57, a. 3, ad 3*— distingue dos tipos de técnicas: unas que se ocupan de lo actuable —se las llama liberales y son todas las que tienen por objeto las acciones inmanentes—, y otras técnicas que se ocupan de lo factible —y se las llama serviles. El primer tipo de técnicas se diferencian de la prudencia, porque la prudencia se ocupa en lo actuable sin más, dirigiendo la bondad y rectitud de la acción sin más. Las técnicas, en cambio, se ocupan, como ya dijimos,[392] de lo actuable bajo ciertos aspectos.

Una dificultad: Entonces la Dialéctica es una ciencia práctica, puesto que es una técnica que dirige las acciones humanas y las regula.

Respuesta: Así es por lo que concierne al modo, pero se la exceptúa sin más de todas las técnicas y se la llama especulativa sin más, porque dirige la especulación en tanto que especulación, como dijimos en su lugar.[393]

18. Queda una duda sobre lo expuesto: ¿Puede un mismo y solo hábito ser práctico y especulativo? Al parecer, no: dijimos[394] que se da una distinción esencial.

Respuesta: Entre los hábitos infusos los hay prácticos y especulativos, porque perfeccionan el entendimiento con acciones de uno y otro orden. Tales son la fe sobrenatural y los dones del Espíritu Santo que responden a ella, como enseña Santo Tomás en *2.2, q. 4, a. 2, ad 3*; *qq. 8* y *9*. Tal es también la Teología.

---

389 *EN* Z 4: 1140 a 3-10; Z 5: 1140 b 4-7; *de electione* («aíresis»: 1197 a 2; «proairesis»: b 31; «proairetikón»: b 33). Cfr. *MM* A 35: 1196 b.

390 cap. 35: 1196 b 4.

391 *Enarr.* 2: *o. c.*, p. 224.

392 Cfr. supra, p. ??

393 *Logica* (?).

394 Cfr. supra, n. 15.

et dona Spiritus Sancti, quae illi correspondent, ut ⌜docet⌝ D. Thomas, *2.2, q. 4, a. 2, ad 3; / qq. 8* et *9*; huiusmodi etiam est *Theologia.* *S 239v*

Et ratio est, quia isti habitus, cum habeant supremum obiectum, nempe Deum, ad quem omnia ordinantur, tractando de Deo maximam speculationem attingunt, tamen quia simul agunt de his quae ad <illum> ordinantur —inter quae continentur operationes humanae—, ideo etiam habent aliquid operationis. Inter alios vero ⌜inferiores⌝ habitus, quidam sunt mere spculativi, ut *Metaphysica;* quidam mere practici, ut prudentia; quidam aliquid ex utroque videntur participare, ut *Philosophia moralis*, quae quidem practica videtur esse partim, et speculativa partim, ut insinuat Aristoteles, in *1 Ethicorum.*[395] Unde speculativum et practicum sunt differentiae essentiales, quando habitus illis adaequantur, at vero quando habitus habent quemdam superiorem modum, potest de utroque aliquid participare, et intellectum sub utraque ratione perficere.

QUAESTIO 10

Utrum in parte intellectiva sit memoria vel aliqua potentia cognoscitiva ab intellectu distincta

1. In hac quaestione superest ut explicemus reliqua quae ad potentiam intellectivam pertinent. Quorum primum illud est: Quomodo intellectus noster praeterita cognoscat. Et obiter etiam dicemus, quomodo cognoscat futura. Et tandem diversae denominationes quae intellectui tribuuntur exponendae erunt.

Circa p r i m u m est res certa intellectum ⌜nostrum⌝ cognoscere praeterita, ut experientia docet, tamen de modo est difficultas, nam fuit opinio Avicennae[396] quod transacto actu intelligendi, intellectus

2719 et *S, om. PL* **2719** docet *PL, om. S* **2720** Theologia *S*, Scientia theologiae *PL* **2722** maximam *S*, summam *PL* **2724** illum] illam *S*. Deum *PL* **2725** operationis *S*, practici habitus *P*, practici *L* **2725** inferiores *PL, om. S* **2729** 1 *S*, principio *PL* **2735** cognoscitiva *om. PL*

1 **2741** exponendae erunt *S*, exponentur *P* **2742** res certa *S*, certum *P* **2742** nostrum *PL, om. S* **2743** docet *S*, demonstrat *P*

Razón: Como estos hábitos tienen un objeto supremo, Dios, a quien todo está ordenado, al tratar de Dios alcanzan el más alto grado de especulación. Sin embargo, como al mismo tiempo se ocupan de lo que está ordenado a Él —y aquí se inscriben las acciones humanas—, por eso poseen también una dimensión de actividad práctica. Entre los demás hábitos de rango inferior, unos son meramente especulativos, como la Metafísica; otros meramente prácticos, como la prudencia; otros que parecen participar de ambas dimensiones, como la Filosofía moral, que, a decir verdad, en parte parece ser práctica y en parte especulativa, como da a entender Aristóteles en *1 Ethicorum*.[395] Por tanto, la especulación y la práctica son diferencias esenciales, cuando los hábitos se ajustan a ellas; pero cuando el hábito posee una modalidad de mayor perfección, puede participar de ambas y perfeccionar al entendimiento bajo los dos aspectos.

CUESTIÓN 10

¿En la zona intelectiva se da memoria u otra facultad cognoscitiva distinta del entendimiento?

1. En la presente cuestión nos queda por explicar los restantes temas relativos a la facultad intelectiva. El primero de ellos es cómo conoce nuestro entendimiento el pasado; de paso diremos también cómo conoce el futuro. Finalmente será obligado explicar las diversas denominaciones que se atribuyen al entendimiento.

En cuanto al primer tema es cosa cierta que nuestro entendimiento conoce el pasado, como enseña la experiencia. La dificultad, en cambio, está en el modo. Fue opinión de Avicena[396] que, transcurrido el acto intelectivo, el entendimiento no conserva las especies inteligibles, sino que «cuantas veces el entendimiento —son sus palabras— conoce en ausencia del objeto, el acto de la fantasía y el entendimiento agente producen una nueva especie».

---

[395] 1094 a-1095 a 13; 1103 a 4-10.

[396] *De an.* [= VI *Naturalium*], p. 5, c. 6: *o. c.*, f. 26, col. 2.

non conservat species intelligibiles, sed «quandocumque —inquit— cognoscit intellectus in absentia obiecti, fit nova productio speciei a phantasmate et intellectu agente.» Ratio huius est, quia nulla potentia cognoscitiva est conservativa specierum, alias semper cognosceret.

2. *Prima conclusio.* Species intelligibiles conservantur in anima, transacto actu intelligendi.

Est communis theologorum. De quo ⌜D.⌝ Augustinus, *10 Confessionum,* a *cap. 8* ⌜usque / ad <*14*>⌝;[397] Magister, in *1, d. 3;*[398] et ibi *P 381v* doctores; D. Thomas, *2 Contra Gentes, cap. 74;* Cicero, *Tusculana 1.*[399] Colligitur ex Aristotele, *lib. 2. cap. 5,*[400] ubi ait intellectum posse manere constitutum / in actu primo sine actu secundo, et *De memoria et reminiscentia, cap. 2,*[401] ait dari memoriam intelligibilium. *S 240*

Et p a t e t experientia, nam recordamur actuum praeteritorum, Dei et beneficiorum eius. Et quando volumus consideramus ea quae scimus. Ponere autem novam productionem specierum superfluum est et falsum, quia saepe species ⌜alicuius rei⌝ est ⌞acquisita⌟ multu discursu et labore. Et est tollere rationem scientiae habitualis, quae magna ex parte consistit in ordinatione specierum.

Et ratio a priori est, quia species intelligibiles non pendent in conservari a praesentia alicuius obiecti neque ab actu intelligendi, quia nulla est ratio talis dependentiae neque in nullo genere causae pendent, et non habent contrarium, et sunt spirituales et subiectum etiam suum. Non est ⌜ergo⌝ cur corrumpantur.

I t e m, intellectus angelicus conservat species. Et pars sensitiva interior similiter. Cur ergo non intellectus noster qui in suo genere debet habere virtutem completam cognoscendi, quae magna ex parte

2746 obiecti *S*, ibi [!] *P* **2747** huius *om. P* **2748** cognosceret *add.* quia semper praesto esset cognoscendi causa, nimirum potentia, atque species (IV 10, 1) *L*

2 **2749** Prima *praem.* Sit tamen *PL* **2751** quo *S*, qua *PL* **2751** D. *PL, om. S* **2752** usque ad *P, om. S* **2753** doctores *S*, authores *P*, expositores *L* **2753** *Gentes PL, om. S* **2754** lib. *praem.* Supra *P* **2755** 240] 239 *S* **2757** Et *om. P* **2760** alicuius rei *P, om. S* **2760** acquisita *P*, illicita [!] *S* **2762** consistit *SL*, consstituit [!] *P* **2762** ordinatione *SP*, ordine *L* **2763** Et *om. PL* **2763** est *add.* verissimile [fundamentum] *L* **2766** contrarium *add.* a quo iam productae corrumpantur *L* **2767** Non... corrumpantur *SP, om. L* **2767** ergo *P, om. S* **2768** conservat *SL*, construat [!] *P*

Razón de esta afirmación: ninguna facultad cognoscitiva conserva las especies; si así fuera, estaría conociendo en todo momento.

2. Primera tesis: Se conservan en el alma las especies inteligibles, una vez transcurrido el acto intelectivo.

Es comúnmente admitida por los teólogos. Véase S. Agustín en *10 Confessionum,* desde *cap. 8* hasta el *14;*[397] el Maestro en *1, d. 3,*[398] y los comentadores de ese pasaje; Santo Tomás en *2 Contra Gentes, cap. 74;* Cicerón en *Tusculana 1.*[399] Se deduce de Aristóteles, *lib. 2, cap. 5,*[400] en donde dice que el entendimiento puede quedar dispuesto en acto primero sin el acto segundo; y en *De memoria et reminiscentia, cap. 2,*[401] dice que se da memoria de los inteligibles.

La experiencia es una prueba evidente: nos acordamos de actos pasados, de Dios y sus beneficios; reflexionamos también, cuando queremos, sobre cosas que ya conocemos. Ahora bien, está de más y es contrario a la verdad introducir una nueva producción de especies; lograr la especie de una cosa exige a menudo un penoso esfuerzo de raciocinio; y supondría eliminar la razón de ser de la ciencia habitual, que consiste en buena medida en ordenar las especies.

Argumento de razón: la conservación de las especies inteligibles no está dependiendo de la presencia de un objeto ni del acto intelectivo; no se ve razón alguna para tal dependencia ni la tienen respecto de ningún tipo de causa; además no tienen contrario, pues tanto ellas como su sujeto son espirituales y no existe, por consiguiente, principio de destrucción.

Asimismo, el entendimiento angélico conserva las especies, al igual que la sensibilidad interior. Entonces ¿por qué no nuestro entendimiento, que en su orden ha de tener una plena capacidad cognoscitiva que viene colmada en buena medida por esa perfección de conservar las especies? Si así no fuera, el alma en su estado de separación no recordaría las obras que realizó, cuando estaba unida al cuerpo.

---

[397] PL 32, 784 sqq.

[398] Petrus Lombardus [=Magister Sententiarum], qq. 8, sq.

[399] XXIV 57 sqq.

[400] *De an.* 417 b 24 sq.

[401] 451 b 2 sqq.

completur ex perfectione hac conservandi species? Alias anima separata non recordaretur eorum quae gessit in corpore.

Unde huic sententiae ⌊favet⌋ fides, docens animam memorari post mortem rerum huius vitae, ut patet ⌈ex⌉ *Lc 16;*[402] *Is ultimo.*[403]

Fundamentum autem Avicennae nullum est, et solutum [est] supra[404] in simili. De quo vide D. Thomam, *De memoria et reminiscentia, lect. 2.*[405]

3. *Quae sit potentia conservatrix specierum intelligibilium.* Sed manet d u b i u m: Quaenam sit potentia conservans has speies, nam Magister, supra,[406] ait esse quamdam ab intellectu distinctam.

S e c u n d a c o n c l u s i o sit: Huiusmodi potentia est intellectus. Nam eadem est potentia cognoscens in absentia et praesentia obiecti, ut ⌊de⌋ sensibus exterioribus vidimus.[407] Et maiori ratione habet verum in intellectivis potentiis, quae sunt universaliores et perfectiores.

Et ratione etiam patet, nam superfluum est multiplicare potentias sine necessitate.

Et rationes pro prima conclusione factae ostendunt species intelligibiles in illa potentia conservari in qua ⌊primo⌋ recipiuntur.

4. *An intellectus conservans speciem habeat propriam rationem memoriae.* Sed adhuc est dubium: An intellectus*/ conservans species habeat propriam rationem memoriae.

D. Thomas, supra, *q. 79, a. 6,*[408] negat, quantum memoria —inquit— debet esse praeteriti, ut ⌊praeteritum⌋ est; intellectus autem non potest cognoscere praeteritum ut sic, nam hoc significat tempus in particulari determinatum, quod pertinet ad cognitiones individuas,

2771 conservandi *S*, quaae est conservare *P* **2773** favet *P*, facit *S* **2774** post mortem *om. PL* **2774** ex *P*, *om. S* **2774** ultimo *add.* de quo iterum, lib. 6, cap. 3 (IV 10, 2) *L* **2775** autem *S*, tamen *PL* **2776** in simili *S*, disp. [6], 5. q. *P* **2776** vide *S*, videte *P*

3 **2778** sit *add.* tamen *PL* **2783** ut *add.* etiam supra *P* **2783** de *PL*, in *S* **2784-2785** perfectiores *SP*, minus limitatae *L* **2786** Et *om. P* **2786** nam *S*, quia *PL* **2789** illa *S*, ea *PL* **2789** primo *PL*, primum *S*

4 **2790** conservans *add.* ut probatum est (Ib.) *L* **2793** quantum *S*, quoniam (Ib.) *L* **2794** praeteritum *L*, praeteriti *S*

* Aquí termina el último f. (= 380v) del Manuscrito *P* con clara interrupción del mismo. Cfr. *P*, f. 454, lín. 9.

Por tanto, esta opinión viene secundada por la fe, según la cual el alma después de la muerte se acuerda de las cosas de esta vida, como lo pone en claro *Lc 16;*[402] *Is último.*[403]

El argumento de Avicena no tiene valor y quedó resuelto más arriba,[404] en un caso semejante. Véase Santo Tomás en *De memoria et reminiscentia, lect. 2.*[405]

3. *¿Qué facultad es la que conserva las especies inteligibles?* Queda la duda de cuál sea la facultad que conserva estas especies, pues el Maestro, en el pasaje mencionado,[406] dice que es distinta del entendimiento.

He aquí la segunda tesis: esa facultad es el entendimiento. En efecto, una misma es la facultad que conoce en ausencia como la que conoce en presencia del objeto, como vimos[407] al hablar de los sentidos internos; y con mayor razón se cumple en las facultades intelectivas, que son de alcance más universal y de más perfección.

Lo evidencia también la razón: Está de más multiplicar facultades sin necesidad.

Además las razones aducidas para probar la tesis primera demuestran que las especies inteligibles se conservan en la facultad en que primero se reciben.

4. *¿El entendimiento que conserva la especie tiene auténtica memoria?* Todavía una duda: ¿Tiene auténtica memoria el entendimiento que conserva las especies?

Lo niega Santo Tomás en el lugar mencionado, *q. 79, a. 6,*[408] en cuanto que la memoria —son sus palabras— debe serlo del pasado en tanto que pasado; mientras que el entendimiento no puede conocer el pasado en cuanto tal, porque éste significa un tiempo determinado y concreto, propio de conocimientos individuales que el entendimiento ignora, por alcanzar sólo los universales. Lo mismo sostienen sus discípulos.

---

402 *Lc* 16,25.
403 *Is* 66,12-24.
404 d. 6, q. 5 (4.ª concl.), n. 8.
405 n. 4.
406 *Sent.* I, d. 3, q. 12.
407 d. 8, q. 1 (1.ª concl.), n. 17.
408 *ST* 1 p.

quas non cognoscit intellectus, quia universalia tantum ⌜attingit⌝. / Et idem sentiunt eius discipuli. *S 240v*

Sed hoc exclusum est ex supra dictis,[409] nam intellectus cognoscit res cum omnibus perfectionibus particularibus multo perfectius quam sensus.

Alii vero dicunt intellectum non habere perfectam rationem memoriae, quia non habet pro obiecto adaequato praeteritum ut sic, sed indifferens est ad praesens et praeteritum.

Sed hoc nihil valet, nam etiam potentia quae est memoria sensitiva non versatur adaequate circa praeterita, sed etiam praesentia cognoscit, ut dictum est.[410] Nec est cur sit de ratione perfectae memoriae adaequari praeterito. Angeli enim et Deus habent perfectissimo modo memoriam —*Gen 9:* «Recordabor foederis mei, etc.»[411] *Ier 2:* «Recordatus sum tui»—[412] Habet enim Deus memoria, non ut dicit potentiam tantum, sed ut dicit actualem cognitionem omnium praeteritorum, qua tamen ea praesentia intuetur.

5. Quapropter tertia conclusio: Intellectus est proprissime memoria et multo perfectior quam in parte sensitiva.

Definitio memoriae. Probatur ex definitione, nam memoria est ⌞potentia cognoscens⌟ praeteritum ut sic; sed intellectus hoc multo perfectius cognoscit quam sensus, nam sensus tantum cognoscit praeteritum materialiter, intellectus ⌜vero⌝ etiam formaliter, nam cognoscit ipsam rationem temporis; ergo.

Sed contra, nam Aristoteles, *De memoria et reminiscentia*,[413] videtur asserere memoriam per se esse primi sensitivi, per accidens autem partis intellectivae. Et experientia constat quod memoria intellectiva maxime pendet a sensibus.

Respondetur quod quia intellectus in hac vita pendet in cognitione a phantasmate, ideo eorum tantum memoratur intellectus quorum phantasmata manent in intellectu, et ideo dicitur memoria esse in primo sensitivo.

Et hinc etiam oritur dependentia memoriae intellectivae a sensibus, nam rerum quae imaginationi melius imprimuntur facilius me-

2797 attingit *L, om. S*

2816 potentia cognoscens *L*, cognoscens potentia *S* **2818** vero *L, om. S*

Pero esta opinión queda ya descartada por la investigación anterior:[409] el entendimiento conoce las cosas con todas sus perfecciones concretas con mucha más perfección que los sentidos.

Otros dicen que el entendimiento no posee memoria perfecta, porque no tiene por objeto adecuado el pasado en cuanto tal, sino que es indiferente al presente y al pasado.

Pero esta razón no tiene ningún valor, pues tampoco esa facultad que es la memoria sensitiva tiene por objeto adecuado el pasado, también ella conoce el presente, como dijimos;[410] y no hay razón para vincular al concepto de memoria perfecta el que se ajuste al pasado. Los ángeles y Dios tienen memoria en grado perfectísimo. *Gen 9:* «Me acordaré de mi alianza, etc.»[411] *Jer 2:* «Me he acordado de ti».[412] Dios tiene, pues, memoria, no sólo en cuanto implica una facultad, sino en cuanto implica un conocimiento actual de todas las cosas pasadas, con el que, sin embargo, intuye también las cosas presentes.

5. He aquí, por tanto, la tesis tercera: El entendimiento es memoria en su sentido más estricto y mucho más perfecta que la que se encuentra en la zona sensitiva.

Definición de memoria. Prueba tomada de la definición: la memoria es una facultad que conoce lo pasado en cuanto tal. Ahora bien, el entendimiento lo conoce con mucha más perfección que el sentido: el sentido sólo conoce materialmente el pasado, pero el entendimiento lo conoce también formalmente, pues conoce la esencia misma del tiempo. Luego.

Una dificultad: Aristóteles en *De memoria et reminiscencia*[413] sostiene, al parecer, que la memoria atañe de suyo al primer sensitivo, y sólo eventualmente a la parte intelectiva. Y la experiencia nos da que la memoria intelectiva depende de los sentidos en sumo grado.

Respuesta: como el conocimiento del entendimiento en esta vida depende del acto de la fantasía, el entendimiento sólo recuerda lo que los actos de la fantasía dejan en él. Justamente por eso se dice que la memoria reside en el primer sensitivo.

---

[409] *ST* 1 p.
[410] d. 9, q. 3 (1.ª-3.ª concl.), nn. 3.7.
[411] *Gen* 9,15.
[412] *Ier* 2,2.
[413] 450 a 11-14.

moramur. Et ideo Cicero, in *Rethorica*[414] inest quod si subtilium ⌊rationum⌋ memorari volumus, eas alligemus sensibilibus phantasmatibus. Et haec de cognitione praeteritorum.

6. *De cognitione futurorum.* Circa cognitionem futurorum est n o t a n d u m quod futura contingentia, ut futura sunt, non possunt a nobis certo cognosci, quia non in se, cum non sint, neque in causis suis, quia non habent eas certas et infallibiles. Illa enim dicuntur contingentia quae esse possunt et non esse. Quae vero talia / sunt non habent *S 241*
causas determinatas. Possunt tamen haec futura aliquibus signis probabiliter cognosci.

Pro quo est n o t a n d u m quod inter contingentia quaedam sunt libera, ut quae pendent a voluntate. Alia vero fiunt a causis naturalibus, tamen aliquo modo impediuntur, et ideo contingentiam habent. Et in utrisque istorum sunt quaedam quae saepe ⌊eveniunt⌋, quaedam quae raro, quaedam quae ad utrumlibet. Et in communi loquendo de his quae frequenter ⌊eveniunt⌋, iudicari probabiliter potest quod eveniunt. Et sic proportionaliter de aliis. Tamen descendendo ad particularem effectum, considerandae sunt circumstantiae et signa omnia ex quibus coniectari potest quid sit eventurum. Numquam tamen certe potest cognosci et praecipue ea quae sunt libera. Et ideo qui huiusmodi futura praedicunt ut certa, saepissime decipiuntur, et spiritu daemonis loquuntur. Aliae vero sunt res futurae certae vel quia habent certas causas naturales —et istae possunt certo cognosci, dummodo subdantur divinae potestati—, vel quia sunt a Deo <revelatae>, ut iudicium.

Sed an <futurorum> sit proprie memoria [dubitari potest]. Dicit Salomon: «Memorare novissima tua.»[415] Quae tamen futura sunt.

2830-2831 rationum *L*, reationem *S* **2832** Et... praeteritorum *om. L*

6 **2833** futurorum *add.* non possumus hoc loco multa disserere, videri possunt aliis in locis in Theologia: hic breviter (IV 10, 5) *L* **2835** cognosci *add.* per vim nativam intellectus (Ib,) *L* **2836-2839** quia... cognosci *om. L* **2837** 241] 240 *S* **2841** voluntate *S*. libertate (Ib.) *L* **2842** aliquo modo *S*, aliquando (Ib.) *L* **2843** eveniunt *L*, veniunt *S* **2844** communi *S*, confuso (Ib.) *L* **2845** eveniunt *L*, veniunt *S* **2849** certe *S*, determinato iudicio (Ib:) *L* **2851** futurae *add.* satis (Ib.) *L* **2852** certas *S*, determinatas (Ib.) *L* **2852** possunt *add.* a nobis determinate ac (Ib.) *L* **2853** potestati *add.* quae facile omnes potest invertere (Ib.) *L* **2853-2853** revelatae] revelata *S* **2855-2859** Sed... secundo *om. L* **2855** futurorum] futurum *S*

Aquí está también el origen de la dependencia que tiene la memoria intelectiva respecto de los sentidos: recordamos con más facilidad las cosas que se imprimen mejor en la imaginación. Por lo cual, nos avisa Cicerón en *Rethorica*[414] que si queremos acordarnos de conceptos sutiles, los asociemos a los actos sensibles de la fantasía.

6. *El conocimiento de los futuros.* Sobre el conocimiento de los futuros, obsérvese que no podemos conocer con certeza los futuros contingentes en tanto que futuros: ni en sí, porque no existen, ni en sus causas, pues las que tienen no son seguras e infalibles. En efecto, se llaman futuros contingentes los que pueden ser y no ser; ahora bien, los que son así no tienen unas causas determinadas, aunque pueden conocerse con probabilidad por algunos signos.

Obsérvese a este respecto que entre los futuros contingentes unos son libres, como los que dependen de la voluntad; otros proceden de causas naturales, pero tropiezan con algún tipo de estorbo, y de ahí su contingencia. En ambas clases hay unos que acaecen con frecuencia, otros rara vez y otros ambas cosas. Hablando en general de los que acaecen con frecuencia, se los puede conjeturar con probabilidad. Lo mismo hay que decir en su tanto de los otros. Pero si se desciende al efecto concreto, es obligado considerar las circunstancias y todos los signos por los que se puede conjeturar qué va a suceder. Sin embargo, nunca se puede llegar a un conocimiento cierto, sobre todo en los libres. Por eso los que predicen como ciertos tales futuros, se equivocan muchísimas veces y hablan por espíritu diabólico. Otras cosas futuras son seguras porque tienen causas naturales seguras —cognoscibles con certeza, supuesta la subordinación al poder divino—, o porque han sido reveladas por Dios, por ejemplo, el juicio final.

¿Pero hay propiamente memoria de los futuros? Salomón dice: «Acuérdate de los novísimos.»[415] Y éstos son futuros.

---

[414] Ps.-Cicero, *Ad C. Herenium libri IV* [VI] *de ratione dicendi*, III, XX, 33-40.

[415] Cfr. *Ps* 73 (72),17: «... et intelligam in novissimis eorum».

Respondetur quod futurorum ut sic non est proprie memoria, tamen <certitudinum et revelationum> quas habemus de talibus futuris potest esse memoria. Et haec de secundo.

7. *An intellectus noster plures recipiat denominationes.* Ultimo loco est in hac materia sciendum intellectum nostrum recipere varias denominationes, quarum omnium significationes explicare oportet, quia non significant diversas potentias, sed unam et ⌊eamdem⌋ diversis rationibus.

Et ad illarum omnium intelligentiam notandum quod intellectus noster secundum se caret omnibus speciebus, habitibus, et potens est haec omnia recipere, et ut sic dicitur «intellectus possibilis». Haec autem potentia primo recipit species rerum vel habitus, et sic dicitur «intellectus in actu primo», vel «in habitu». Postquam vero actu operatur et ut sic dicitur «intellectus in actu secundo». In hac autem operatione multipliciter variatur, nam res quasdam cognoscit simplici intuitu, ut de primis principiis iudicat naturali lumine sine discursu, et ut sic dicitur «intellectus», quoniam in hac operatione assimilatur intelligentiis angelicis. Et ex his denique principiis, ratiocinando, ⌊conclusiones⌋ colligit, et ut sic dicitur «ratio». Unde constat rationem et intellectum eamdem esse potentiam.

Haec autem ratiocinatio fieri potest vel circa res divinas / et aeternas, aut circa res humanas et caducas. Circa res autem divinas dupliciter versatur: *S 241v*

Uno modo cognoscendo et contemplando illas. Alio modo mensurando per illas actiones nostras, ut ⌊si⌋ consideratione bonitatis Christi inferamus peccatum non regnaturum in nobis. Quod dicit Paulus, *ad Rom 6.*[416] Et ratio, utroque istorum modorum considerans divina, dicitur «ratio superior». Similiter circa res humanas versatur aut cognoscendo illas aut per illas actiones regulando, et ut sic dicitur «ratio inferior». Unde constat rationem superiorem et inferiorem esse eamdem potentiam inter se et cum intellectu. De qua distinctione D. Augustinus, *12 De Trinitate, cap. 3.*[417]

2858 certitudinum et revelationum] certitudines et revelationes *S*
7 **2863** eamdem *L*, eadem *S* **2872** iudicat *S*, indicat [!] (IV 10, 6) *LV*
2873 intellectus *add.* simpliciter (Ib.) *L* **2874-2875** conclusiones *L*, cons. *S*
2881 si *L*, sit *S*

Respuesta: No hay propiamente memoria de los futuros en cuanto tales. Puede haber, sin embargo, memoria de las certezas y revelaciones que tenemos de tales futuros.

7. *¿Recibe nuestro entendimiento múltiples denominaciones?* La última observación que es obligado hacer en esta materia es que nuestro entendimiento recibe diversas denominaciones. Es preciso explicar el significado de todas ellas, porque no significan diversas facultades sino una misma y sola facultad en sus diversos aspectos.

Obsérvese, en orden a la comprensión de todas ellas, que nuestro entendimiento de por sí está desprovisto de todo tipo de especies y hábitos, pero con capacidad de recibir todo ello. Y en este sentido se le denomina «entendimiento posible». Pues bien, esta facultad recibe en primer lugar las especies de las cosas o los hábitos. Y en este sentido se le denomina «entendimiento en acto primero» o «en hábito». Pero después actúa de hecho; y en este sentido se le denomina «entendimiento en acto segundo». Pero esta actuación admite múltiples variantes: unas cosas las conoce por simple intuición; juzga, por ejemplo, de los primeros principios con la luz natural sin proceso discursivo, y en tal sentido se le denomina «entendimiento», porque en este modo de actuar se asemeja a las inteligencias angélicas. Finalmente, partiendo de estos principios, mediante raciocinio deduce unas conclusiones, y en este sentido se le denomina «razón». Por aquí se ve que razón y entendimiento son una misma facultad.

Este raciocinio puede recaer sobre cosas divinas y eternas o sobre cosas humanas y caducas. De dos maneras son objeto suyo las cosas divinas:

Una, conociéndolas y contemplándolas; otra, mensurando por medio de ellas nuestras acciones; por ejemplo, deduciendo mediante la consideración de la bondad de Cristo que el pecado no reinará en nosotros. Es lo que hizo Pablo en *Rom 6*.[416] A la razón, que considera lo divino en ambas formas, se la llama «razón superior». De modo semejante son objeto suyo las cosas humanas conociéndolas o regulando por medio de ellas las acciones; y bajo este aspecto se la llama «razón inferior». Por aquí se ve que la razón superior y la inferior constituyen una misma facultad entre sí y el entendimiento. Sobre esta distinción habla S. Agustín en *12 De Trinitate, cap. 3*.[417]

---

[416] per totum.
[417] CChL 50, 358, III 14-20 (PL 42, 999 sq.).

Praeterea dici solet intellectus «mens», per quod non significatur alia potentia, sed explicatur dignitas intellectus nostri. Mens enim quamdam eminentiam significat in ipsa potentia intellectiva, et videtur quasi a «metiendo» dicta. Metitur enim veritatem in rebus, et quid unicuique conveniat metitur. Distingui etiam solet in anima nostra «pars opinativa» et «scientifica», unde Aristoteles, *6 Ethicorum, cap. 1*,[418] ait esse in anima nostra potestates et vires rationis participes: ⌊alteram⌋ per quam contemplamur necessaria, ad quam pertinet habitus scientiae; ⌊alteram⌋ per quam contemplamur contingentia, ad quam pertinet habitus opinionis. Unde non sunt intelligendae diversae potentiae, sed idem intellectus habet utrasque vires discurrendi scilicet et in evidentibus et in probabilibus, et ut sic diversas recipit denominationes. Et eodem modo est interpraetandus D. Augustinus, *10 De civitate*, fere per totum.[419]

Praetera dici solet intellectus «intellectus adeptus», id est, in eo statu constitutus in quo consecutus est omnia quae habere potest, quem statum in statu solo beatitudinis habet.

Et haec sunt nomina diversa intellectui imposita, nam de aliis tribus: intellectus practicus et speculativus et memoria iam dictum est.[420]

8. Ex quibus omnibus constat potentiam intellectivam esse unicam significatam diversis nominibus, iuxta diversos conceptus inadaequatos intellectus nostri.

D i c e s: Si haec omnia neque distinctionem formalem arguunt in intellectu possibili, ergo neque intellectus agens et possibilis distinguuntur formaliter, semel dato non distinguuntur realiter.

R e s p o n d e t u r: Transeat consequentia. Neque enim est magnum inconveniens.

2.º r e s p o n d e t u r negando illam, nam intellectus possibilis et agens habent obiecta adaequata et actus adaequatos omnino distinctos et in modo operandi / valde differunt, nam unus operatur cognos- S 242
cendo et non alius. Unus ⌈est⌉ in potentia ad actum primum, alius est de se constitutus in actu primo. Et tandem habent rationes distinctas,

2895-2896 alteram *L*, altera *S* **2897** alteram *L*, altera *S* **2898** intelligendae *S*, intelligentiae [!] (Ib.) *LV*

8 **2912** formalem *add.* seu **2919** 242] 241 *S* **2920** est *L*, *om. S* **2921** primo *add.* ex natura sua (Ib.) *L*

Al entendimiento se le suele también denominar «mente». Con ello no se da a entender otra facultad, sino que se explica la dignidad de nuestro entendimiento. Mente, en efecto, quiere decir una cierta eminencia en la misma facultad intelectiva; y al parecer deriva dicha voz de medir: mide la verdad en las cosas y qué es lo que conviene a cada una. Suele distinguirse también en nuestra alma la zona opinativa y la científica. Por eso dice Aristóteles en *6 Ethicorum, cap. 1*[418] que en nuestra alma se da una participación de los poderes y fuerzas de la razón: una zona nos lleva a la contemplación de lo necesario y en ella se inscribe el hábito de la ciencia; otra nos lleva a la contemplación de lo contingente y en ella se inscribe el hábito de la opinión. No hay que entenderlas, por tanto, como facultades diversas, es el mismo entendimiento el que posee estas dos virtualidades, me refiero a la capacidad discursiva tanto en las cosas evidentes como en las probables; y por esta razón recibe denominaciones diversas. En el mismo sentido hay que interpretar a S. Agustín en *10 De civitate,* en casi todo el libro.[419]

Suele hablarse además de un «entendimiento de plenitud»: el constituido en un estado, en el que ha alcanzado todo lo que puede tener; este estado es privativo de los bienaventurados.

Éstos son los diversos nombres que se asignan al entendimiento. Hay otros tres, de los que ya hemos hablado:[420] entendimiento práctico y especulativo y memoria.

8. Toda esta investigación demuestra que no hay más que una sola facultad intelectiva expresada con diversos nombres según los diversos conceptos inadecuados de nuestro entendimiento.

Objeción: Si todos estos nombres no concluyen ni siquiera en una distinción formal dentro del entendimiento posible, entonces tampoco se distinguen formalmente el entendimiento agente y el posible, una vez concedido que no se distinguen realmente.

Respuesta: no habría gran dificultad en admitir la consecuencia.

Una segunda respuesta: niego la consecuencia. El entendimiento posible y el agente tienen objetos adecuados y actos adecuados completamente distintos; hay además una gran diferencia en su modo de actuar: el uno actúa conociendo, el otro no; el uno está en potencia al acto primero, el otro está constituido de suyo en acto primero; y poseen, en fin, aspectos distintos sin que ninguno de ellos sea parte del otro.

---

[418] 1139 a 3-17.

[419] CChL 47, 271-314 (PL 41, 277-316).

[420] d. 9, q. 9: *De intellectu speculativo et practico;* d. 9, q. 10: *De memoria.*

quarum una non est pars alterius. At vero rationes aliae, quas de intellectu possibili concipimus, partiales sunt et inadaequatae, integrantes unam rationem potentiae cognoscitivae. Et ideo non est par ratio.

9. Sed praeter dicta, sunt alia nomina quae non tam ipsam potentiam intellectivam quam actum aliquem vel habitum eius significant, quarum primum est «intelligentia», quae proprie significat actualem operationem, qua rem simplici intuitu cognoscimus. Unde simplicium primarum veritatum cognitio «intelligentia» dicitur. Cum vero illam cognitionem ad alia cognoscenda applicamus, dicitur «discursus» et ab aliis «attentio». Cum vero circa aliud inquirendo insistimus, dicitur «cognitio», et in practicis «consultatio». Et cum ad cognitionem pervenimus, dicitur «sapientia» vel «rectum iudicium». Cum vero res cognitas disponimus, ut aliis manifestemus, est quaedam «interior locutio». Et per haec intelligentur alia nomina, nam omnia numerare esset prolixum.

10. *Synderesis et conscientia quid sint.* Duo tamen sunt explicanda, nempe «synderesis» et «conscientia». «Synderesis» non est nomen intellectus, sed cuiusdam habitus existentis in illo, facilitans illum ad assentiendum primis principiis practicis. Unde graece «synderesis» dicitur, quod nomen «conservationem» significat, quia iudicia huius habitus ut plurimum observanda, vel certe quia illius munus est observare et conservare in nobis dignitatem rationalis naturae. De hoc habitu et alio, qui circa speculativa versatur —et «habitus principiorum» dicitur— videantur dicta alibi.[421]

«Conscientia» vero significat habitum quemdam dimanantem a synderesi immediate vel mediante iudicio alicuius conclusionis practicae. Est enim conscientia quoddam actuale examen nostrarum operationum, in quo iudicamus illas esse malas vel bonas. Si iudicamus esse malas statim sequitur in voluntate quidam remorsus et tristitia quaedam, quae «vermis» dicitur. Si autem nihil reprehensibile in illis inveniatur, sequitur quies quaedam et gaudium. Et ideo dicitur *2 Cor 1*[422] quod «gloria nostra [haec] est testimonium conscientiae nostrae». Et ideo Durandus, in *2, d. 39, q.* <4>,[423] dixit conscientiam esse habitum / *S 242v*

9 **2928** simplicium *S*, simplex (IV 10, 8) *L*

10 **2941-2942** iudicia... observanda *S*, iudicio talis habitus plura sunt conservanda (IV 19, 9) *L* **2942** observare et *om. L* **2951** reprehensibile] apprehensibile (¡) (IV 10, 9) *V* **2954** 4] 2 *S*

Pero los aspectos que concebimos del entendimiento posible son parciales e incompletos en orden a la unidad completa de la facultad cognoscitiva. Por consiguiente, no es el mismo caso.

9. Además de las denominaciones mencionadas hay otras que no señalan tanto la facultad misma intelectiva cuanto alguno de sus actos o hábitos. La primera es la de «inteligencia», que en rigor significa la operación actual con que conocemos algo por simple intuición. Inteligencia se denomina al conocimiento de las primeras verdades simples. Pero cuando aplicamos ese conocimiento de otras cosas, se lo denomina «raciocinio», otros lo llaman «atención». Cuando nos detenemos para investigar algo, tenemos la «reflexión», y en los asuntos prácticos la «consulta». Cuando alcanzamos el conocimiento, la denominación es «sabiduría» o «juicio recto». Pero cuando manejamos las cosas conocidas para aclarárselas a los demás, tenemos una cierta «voz interior». Con estas denominaciones se entenderán las demás; sería prolijo enumerarlas todas.

10. *Concepto de sindéresis y conciencia.* Sin embargo, es obligado declarar dos puntos: «sindéresis» y «conciencia». «Sindéresis» no es nombre que se aplica al entendimiento, sino a un determinado hábito que se da en él y que le facilita el asentimiento a los primeros principios prácticos. «Sindéresis» es nombre griego que significa «conservación», porque los juicios de este hábito se han de observar en su mayor parte, o ciertamente porque su función es observar y conservar en nosotros la dignidad de la naturaleza humana. Véase lo dicho en otro lugar[421] sobre este hábito y el otro que tiene por objeto lo especulativo y se le denomina «hábito de principios».

«Conciencia» significa un hábito que dimana directamente de la sindéresis o mediante el juicio de alguna conclusión práctica. La conciencia, en efecto, es una especie de examen actual de nuestras acciones, en el que juzgamos que son malas o buenas. Si juzgamos que son malas, al punto sigue en la voluntad un cierto remordimiento y una cierta tristeza que recibe el nombre de «gusano». Pero si no encontramos en ellas nada reprensible, se sigue una cierta paz y gozo. Por eso se dice en *2 Cor 1:*[422] «El motivo de nuestro orgullo es el testimonio de nuestra conciencia.» Por eso también Durando en *2, d. 39, q. 4*[423] dijo que la conciencia es un hábito de la voluntad; pero con menos exactitud, porque la conciencia, como su mismo nombre indica, significa «conocimiento»; en cambio, lo que se sigue en la voluntad es un efecto de la buena o mala conciencia.

---

421 Cfr. Aristotelem, *EN* VI 6: 1121 a 7.

422 *2Cor* 1,2.

423 n.º 11: «Synderesis et conscientia non sunt aliquid unum, sed includit quodlibet eorum aliquid pertinens ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem.»

voluntatis. Sed minus bene, nam ut ex ipso nomine constat, conscientia «cognitionem» significat; id autem quod in voluntate sequitur effectus est bonae vel malae conscientiae. Solet aliquando sumi conscientia pro ipso habitu synderesis. Et ideo D. Damascenus[424] [dicit] quod est lumen nostri intellectus; D. Basilius esse «naturale iudicatorium»;[425] Hieronymus, *Super Ezechielem*,[426] idem dicit. Quae omnia D. Thomas[427] refert et optime declarat.

2956 effectus] affectus (Ib.) *L*

A veces suele tomarse conciencia por el hábito mismo de la sindéresis. Así S. Damasceno[424] dice que es la luz de nuestro entendimiento; S. Basilio dice que es «el lugar natural del juicio»;[425] lo mismo dice S. Jerónimo en *Super Ezequielem*.[426] Todo ello lo recoge Santo Tomás[427] y hace una brillante exposición.

---

424 *De fide orthodoxa* IV 22: PG 94, 1200.
425 *In prov. homilia* 12: PG 31, 405: «kritérion physikón».
426 *In Ez.* I 1, 6-8 a: CChL 75, 12, 218 sq. (PL 25, 22).
427 1 p., q. 79, aa. 12 sq.

DISPUTATIO DECIMA

De appetitivis potentiis in communi

1. Quinque ⌊distinxit⌋ Aristoteles, in principio secundi libri,[1] genera potentiarum animae, ex quibus tria a nobis sunt ⌊explicata⌋,[2] scilicet potentiae vegetativae, sensitivae et intellectivae. Superest ut de potentiis appetitivis dicamus atque adeo de potentia motiva secundum locum, quae cum appetitivis magnam affinitatem habet. Et quantum de his Aristoteles egit indistincte in reliqua parte *3 De Anima*.[3]

2. Et ideo reliquam doctrinam ab illo traditam breviter exponemus. A *cap.* ergo *9* agit Aristoteles de potentia motiva secundum locum et in toto illo capite disputative procedit, nihil definiens. Tamen ex illo possunt colligi istae conclusiones quae ad disputationem de appetitu pertinent:

Prima conclusio: Potentia appetitiva diversa est ab aliis potentiis animae.

Secunda conclusio: Haec potentia in participe rationis voluntas dicitur. In expertibus autem rationis cupiditas atque ira.

Tertia conclusio: ex *cap. 10*:[4] Principia motus localis sunt intellectus practicus seu phantasia et appetitus.

Quarta conclusio quaestionis: Appetitus alicuius est gratia, et illud idem est principium a quo incipit intellectus practicus, nam primum quod apprehenditur est finis, licet ultimum sit principium actionis, id est, ultimum medium et magis remotum ab ultima consecutione finis est primum a quo debet incipere consecutio finis consequendi.

1 **3** distinxit *L*, dixit *S* **4** explicata *L*, explicanda *S* **8-9** De anima *add.* methodice vero D. Thomas, 1 p., a. q. 80 et ultra, aliique Scholastici Christiani (*V*, Intr.) *L*

2 **10-55** Et ideo... explicata *om. L*

DISPUTA DÉCIMA

Sobre las facultades apetitivas en general

1. Aristóteles, al principio del libro[1] segundo, distingue cinco clases de facultades del alma. Hemos estudiado[2] tres de ellas: la facultad vegetativa, la sensitiva y la intelectiva. Nos queda por explicar las facultades apetitivas; también la facultad relativa al movimiento local, que tiene una gran afinidad con las apetitivas. De ellas trató Aristóteles indistintamente en la restante parte *3 De Anima*.[3]

2. Expondremos, pues, brevemente, los restantes temas que él trata. A partir del *cap. 9* estudia Aristóteles la facultad relativa al movimiento local. En todo ese capítulo procede en forma de discusión, sin definir nada. Pueden deducirse, sin embargo, de él estas tesis que atañen a la disputa sobre el apetito.

Tesis primera: La facultad apetitiva es diversa de las otras facultades del alma.

Tesis segunda: Esta facultad se llama voluntad en los seres que participan de razón, instinto e ira en los que no participan de razón.

Tesis tercera tomada del *cap. 10*:[4] los principios del movimiento local son el entendimiento práctico o la fantasía y el apetito.

Tesis cuarta: el apetito es por causa de algo, y ese algo es también el principio de donde arranca el entendimiento práctico: lo primero que se aprehende es el fin, aunque sea el último principio de la acción; quiero decir, el medio último y más alejado del último logro del fin es el punto en donde debe arrancar el logro del fin que se va a conseguir.

---

[1] *De an.*, 414 a 31. sq.
[2] dd. 4-9.
[3] cc. 9-12: 432 a 15-435 a 10.
[4] 433 a sq.

Quinta conclusio: Primum principium motus localis est ipsum appetibile apprehensum in intellectu vel imaginatione. Hoc enim est quod primum movet, non motum. Intellectus autem et appetitus ad motum concurrunt inquantum in ipso appetibili uniuntur, illud amando et cognoscendo.

/ Sexta conclusio: In animalium motu tria inveniuntur, *S 243*
scilicet: unum immobile —et hoc est bonum quod sub actione cadit—; aliud est movens motum —et hoc est appetitus, qui ab appetibili movetur—. Quod movetur est animal. Quo appetitus movet est quoddam instrumentum ipsius appetitus, quod quidem corpori attribuendum scilicet est, et ibi collocandum, ubi est principium et terminus motus.

Septima conclusio ex *cap. 11:*[5] In imperfectis animalibus imperfecta quaedam est imaginatio et appetitus, nam dolorem sentiunt et cupiditatem, et ita in eis est quidam indeterminatus motus.

Octava conclusio: Phantasia deliberationem non habet. Sed haec proprie est rationis. Sed haec potest sola plura componere et unum ex alio concludere et per aliud mensurare. Et ideo appetitus, qui phantasiam sequitur, deliberationem non habet. Voluntas autem habet.

Nona conclusio: Appetitus sensitivus aliquando vincit voluntatem, aliquando vero ipsa voluntas trahit secum ipsum appetitum, sicut sphaera superior inferiorem.

Decima conclusio: Intellectus speculativus non movet, sed manet. Practicus vero esse potest et universalis et particularis et uterque diversimode movet, nam universalis, ut quiescens, id est ut causa prima; particularis vero ut motus motum, id est, ut proxima causa movens in virtute primae universalis. In *cap. 12* et *13*[6] nihil dicit novi, sed ordinem potentiarum animae et sensuum repetit. Quae omnia a nobis sunt explicata.[7]

32 243] 242 *S*

Tesis quinta: el primer principio del movimiento local es el objeto mismo apetecible aprehendido en el entendimiento o en la imaginación. Este objeto es lo que mueve en primer lugar, no lo movido; el entendimiento y el apetito intervienen en el movimiento en cuanto se encuentran en el objeto mismo apetecible, deseándolo y conociéndolo.

Tesis sexta: se dan tres elementos en el movimiento de los animales: lo que mueve, lo que se mueve y aquello con lo que mueve. Lo que mueve es de dos tipos: uno que no se mueve —el bien, objeto de la acción—; y otro que mueve el movimiento —el apetito movido por el objeto apetitivo—. Lo que se mueve es el animal. Aquello con lo que el apetito mueve es un instrumento propio suyo, que es preciso atribuir al cuerpo y colocarlo allá donde está el principio y término del movimiento.

Tesis séptima tomada del *cap. 11:*[5] en los animales imperfectos se da de modo imperfecto imaginación y apetito, pues experimentan dolor e instinto. Se da, por tanto, en ellos cierto movimiento indeterminado.

Tesis octava: la fantasía no posee deliberación. Ésta es privativa de la razón. Puede por su cuenta combinar diversos elementos y deducir uno de otro y mensurar por medio de otro. Por tanto, el apetito que sigue a la fantasía, no posee deliberación; la voluntad, en cambio, sí.

Tesis novena: el apetito sensitivo algunas veces vence a la voluntad, pero otras es la voluntad misma la que arrastra consigo al apetito, como hace la esfera superior con la inferior.

Tesis décima: el entendimiento especulativo no mueve, sino que se mantiene; el práctico, en cambio, puede ser tanto universal como particular; uno y otro mueve de manera diversa: el universal como quiescente, esto es, como causa primera; el particular como mueve el movimiento al móvil, esto es, es como causa próxima que mueve en virtud de la primera y universal. En los *cap. 12* y *13*[6] no dice nada nuevo; vuelve a repetir el orden de las facultades del alma y de los sentidos. Temas todos que ya hemos expuesto.[7]

---

[5] 433 b 31-434 a 21.
[6] 434 a 22-435 b 25.
[7] dd. 4. 7.

QUAESTIO 1

Utrum in omni re cognoscente sit necessaria specialis potentia ad appetendum

1. Materiam hanc incipimus a quaestione «an est», quoniam appetitus videtur quid commune animatis et inanimatis. Quaelibet enim res aliquam inclinationem habet; appetitus autem et inclinatio <idem> esse videntur, et ideo non videtur haec potentia specialiter ⌈animantibus⌉ tribuenda. Ut ergo diversitatem appetituum explicemus, est necessaria distinctio appetitus in naturalem et elicitum. De quo diximus *1 Physicorum, cap. 8, q. 4.* Dicitur enim appetitus quaelibet propensio quam quaecumque / res habet in suum proprium bonum. *S 243v*
Quae propensio non est proprie appetitus, sed metaphporice. Neque est specialis potentia neque fit per aliquam actionem ipsius appetentis, sed solum est coaptatio naturalis quam unaquaeque res habet cum alia ad quam ordinatur. Unde talis appetitus non ⌊supponit cognitionem⌋ nec habetur ab ipso appetente, sed illi datur a natura et ad proprium commodum tendit. Unde hic appetitus naturales tot multiplicantur quot sunt diversae inclinationes naturales. De hoc ergo appetitu non est in praesenti sermo.

1 **61** idem] ideo, *add. inter lineas* D. Th. 1 p., q. 80, 1º *S* **62-63** animantibus *L, om. S* **65** q. 4 *add.* circa quartam materiae proprietatem (V 1, 1) *L* **70** supponit cognitionem *L*, supponitur ad cognitionem *S* **74** sermo *add. in margine a. m.* Circa appetitum naturalem, seu innatum —qui inclinatio quaedam est ab auctore naturae indita, qua unaquaeque res absque ulla praevia cognitione sua in bonum propensa est—, nota quod est duplex: proprius et improprius. Hic est qua res propensae sunt in bonum materialiter, id est, in id quod bonum est seu conveniens, non tamen sub ratione boni seu convenientis. Hoc modo propensi sunt sensus et intellectus in sua obiecta. Sensus enim non fertur in sensibilia, ut sunt bona sentientibus, sed ut sensibilia tantum. Et eo modo intellectus proprie dictus est quo res propensae sunt in bonum formaliter, hoc est, in bonum sub ratione boni. Quomodo respiciunt sua obiecta appetitus sensitivus, qui concupiscibilem et irascibilem complectitur, et intellectivus qui dicitur voluntas? Ille quidem, quia respicit sensibilia, ut sunt bona sentientibus; hic vero, quia respicit intelligibilia, ut sunt bona intelligentibus Nota cum Fonseca, 1 Methapysicae, c. 1. q. 1. sect. 3 [*o. c.*, t. 1, col. 61 sq.] quod «intra appetitus innatos tantum sensitivum et intellectivum esse qualitates earum rerum, quarum sunt appetitus.

CUESTIÓN 1

¿Se requiere una facultad especial apetitiva en todo ser cognoscitivo?

1. Comenzamos esta cuestión con la pregunta por la «existencia», puesto que el apetito parece ser algo común a seres animados e inanimados. En efecto, toda cosa posee una inclinación. Ahora bien, apetito e inclinación parecen ser una misma cosa. No parece, pues, que haya que atribuir esta facultad a los seres destacadamente preeminentes. Por tanto, para explicar la diversidad de apetitos, es imprescindible la distinción del apetito en natural y elícito. Ya hablamos de ello en *1 Physicorum, cap. 8, q. 4*. Se llama apetito natural a cualquier inclinación que posee toda cosa hacia su propio bien. Tal inclinación no es en rigor apetito, sino en un sentido metafórico. Tampoco es una facultad peculiar ni está producida por alguna acción del propio apetente, sino que es sólo el acoplamiento natural que cada cosa tiene con la otra a la que está ordenado. Tal apetito, pues, no supone conocimiento ni lo tiene el apetito por sí mismo, sino que se lo da la naturaleza y tiende a su propio provecho. Por tanto, hay tantos apetitos naturales cuantas naturales inclinaciones diversas existen. De este apetito, pues, no tratamos aquí.

2. Prima conclusio: Praeter hunc appetitum naturalem est in qualibet re cognoscente specialis potentia animae per quam appetit proprio actu vitaliter.

Haec conclusio constat experientia, cuius rationem reddit {D. Thomas,[8] nam appetitus sequitur formam, et ideo iuxta diversum modum et iuxta diversam rationem formae sequitur diversa ratio appetitus. Res autem inanimatae informantur forma sua naturali, et ideo tantum habent inclinationem naturalem consequentem illam formam. Res autem cognoscentes informantur etiam per cognitionem formarum aliarum rerum altiori quodam modo, et fiunt res ipsae cognitae vitaliter et intentionaliter.} Et ideo habent altiorem appetitum vitalem, qui consequitur cognitionem. Quae ratio aliis modis exponitur.

Quae probatur 2.º Quia res cognoscentes prius quaerunt propria bona quam quaerant et exequantur illa media quibus illa bona sunt consecuturae; unde in suis operationibus cognitione ducuntur; ergo est necessaria potentia ad appetendum illa bona quae debent consequi. Parum enim sufficeret res cognoscere nisi illas appeterent, nam si non esset appetitus, non esset consecutio, nam appetitus est causa executionis. Mediat enim inter cognitionem et executionem; illam sequitur et hanc praecedit.

3.º probatur. Nam res cognoscentes apprehendunt quid sit nocivum toti animali et singulis eius partibus, ut capiti, pedi, etc.; ergo necessaria est una potentia specialis animae quae hanc cognitionem se-

Nam nec appetitus gravitatis, qua terra propensa est in locum infimum, nec appetitus materiae aut sensuum aut intellectus est aliqua earum qualitas, quippe cum hae res ex se ipsis, et detracta omni alia qualitate, eiusmodi appetitus habeant, sed omnia huiusmodi denominantur appetentia similitudine ea, quam habent cum rebus, quae vere ac proprie dicto appetitu praeditae sunt. Quod si quis obiciat gravitatem esse appetitum terrae levitatemque appetitum ignis, et tamen esse qualitates terrae ac ignis, neganda est prior propositio. Nam si gravitas et levitas essent appetitus ignis ac terrae, eorum actus essent actus appetendi, quemadmodum appetitus sensitivi actus [et intellectivi]. Sed est argumentum contra: «Intellectus respicit suum obiectum sub ratione veri..., ergo non appetit illud naturaliter, alioquin respsiceret [quoque] illud sub ratione boni, quod est formale obiectum appetitus, et ex consequenti darentur in eo duae entitates seu essentiae: una intellectus, altera appetitus.» Quod est falsum, nam «nulla potentia indiget aliqua alia entitate, ut proprium subiectum appetat [...].» Neganda tamen est tota illatio, «nam quae non habent appetitum proprie dictum non appetunt bonum ut sic, sed habent se more appetentium, ut patet ex dictis.» *S*

2 **91** res *add.* bona intenta *L*

2. Tesis primera: En todo ser cognoscitivo se da además de este apetito natural una facultad peculiar del alma, mediante la cual apetece vitalmente con un acto que le es propio.

Esta tesis es un dato de experiencia. Santo Tomás[8] da la razón: el apetito se deriva de la forma, y por esto según el modo y la diversa índole de la forma resulta una diversa índole de apetito. Ahora bien, los seres inanimados están configurados por su propia forma natural, y por eso poseen sólo una inclinación natural derivada de esa forma. En cambio, los seres cognoscitivos están configurados además por el conocimiento de las formas de otras cosas, en una modalidad más elevada; y se hacen las cosas mismas conocidas de un modo vital e intencional; por eso poseen un apetito vital más elevado, derivado del conocimiento. El argumento admite otros modos de exposición.

Segunda prueba: Los seres cognoscitivos buscan su propio bien antes de buscar y conseguir los medios para alcanzar ese bien. En su actividad se conducen, pues, por el conocimiento. Luego es imprescindible una facultad para apetecer esos bienes que deben alcanzar. De poco serviría conocer las cosas, si no las apeteciera: si no hubiera apetito, no habría logro, pues el apetito es la causa del logro. El apetito está entre medio del conocimiento y del logro; sigue al primero y precede al segundo.

Tercera prueba: Los seres cognoscitivos aprehenden lo que es nocivo al animal entero y a cada una de sus partes, como la cabeza, el pie, etc. Luego se requiere una facultad peculiar del alma que siga a este conocimiento y esté ordenada a alcanzar el bien y ahuyentar el mal del todo y cada una de sus partes.

---

[8] 1 p., q. 80, a. 1.

quatur et ordinetur ad consequendum bonum et fugiendum malum totius et singularium partium. Unde ⌊in⌋ hoc differt appetitus naturalis ab appetitu elicito, nam cum appetitus naturalis nihil aliud sit quam res ipsa, ut inclinata, per se primo tantum ordinatur ad bonum particulare, ut appetitus oculi est ad videndum, etc. At vero appetitus elicitus est specialis potentia respiciens bonum totius et singularium partium; unde hic appetitus elicitivus / non communicatur animalibus S 244 nisi secundum diversos gradus cognitionis, ut infra.[9] Appetitus autem naturales tot multiplicantur quot res appetitae.

4.º probatur. Nam haec est differentia inter res cognoscentes et non cognoscentes, quod istae non se movent proprie, sed potius moventur, vel saltem feruntur pondere quodam naturali ad perfectiones suas, quando illis carent. At vero res cognoscentes movent se non solum ex naturali pondere, sed ex cognitione, ergo ex tali cognitione oritur in illis pondus aliquod ⌊seu⌋ appetitus, ratione cuius moventur.

Et confirmatur. Nam in animalibus sunt diversae potentiae et instrumenta operationum; est ergo necessaria una potentia applicans omnes ad operationes suas; et hoc est appetitus.

3. *Appetitus alius sensitivus, alius rationalis.* Secunda conclusio quae ex prima sequitur: Secundum diversos gradus rerum cognoscentium sunt etiam diversi gradus appetituum. Unde sicut duplex est gradus cognoscentium, scilicet sentientium et intelligentium, ita duplex est appetitus: sensitivus et rationalis, materialis et spiritualis.

Conclusio est omnium theologorum et philosophorum. Et ex prima aperte sequitur, nam si cognitio est radix et origo huius appetitus, ex diverso genere cognitionis sequitur diversum genus appetitus. Quod etiam patet, nam appetitus, sequens cognitionem sensitivam non superat illum gradum, unde tantum versatur circa res materiales et singulares, et appetitus, consequens cognitionem intellectivam, non debet esse inferioris ordinis quam ipsa cognitio, et ita versari potest circa res spirituales et universales; sunt ergo isti appetitus distincti,

99 in *L*, *om. S* **102** ut... etc. *om. L* **106** appetitae *add.* Videatur Cajet[anum], 1 p., q. 10, art. 1 (V 1, 2) *L* **112** seu *L*, sui *S* **112** moventur *add.* ad perfectiones non habitas sponte (V 1, 2) *L*

3 **122-123** Et... sequitur *om. L*

En esto justamente se diferencia el apetito natural del apetito elicitivo: como el apetito natural no es otra cosa que el ser mismo en cuanto posee esa inclinación, primordialmente está de suyo ordenado a un bien particular, por ejemplo el apetito del ojo a ver, etc. Pero el apetito elicitivo es una facultad peculiar que mira al bien del todo y de cada una de las partes. Por eso no se da a los animales este apetito elicitivo sino conforme a los diversos grados de conocimiento, como veremos después.[9] En cambio, hay tantos apetitos naturales cuantas cosas apetecidas.

Cuarta prueba: La diferencia entre seres cognoscitivos y no cognoscitivos está en que éstos en rigor no se mueven, sino que más bien son movidos, o al menos son llevados por un cierto peso natural hacia sus perfecciones, cuando carecen de ellas. En cambio, los seres cognoscitivos se mueven no sólo por su peso natural, sino por el conocimiento. Luego de ese conocimiento resulta en ellos un peso o apetito, en función del cual se mueven.

Razón confirmativa: En los animales se dan diversas facultades e instrumentos de acciones. Luego es imprescindible una facultad que haga a todas las demás aplicarse a sus acciones; y ésta es el apetito.

3. *Dos clases de apetitos: sensitivo y racional.* Tesis segunda derivada de la primera: Conforme a los diversos grados de seres cognoscitivos, se dan también diversos grados de apetitos. Por consiguiente, al igual que hay un doble grado de seres cognoscitivo, a saber, sensitivos e intelectivos, hay también un doble apetito: sensitivo y racional, material o espiritual.

Sostienen la tesis todos los teólogos y filósofos, y se deriva abiertamente de la primera. En efecto, si el conocimiento es raíz y origen de este apetito, de una clase diversa de conocimiento derivará una clase diversa de apetito. Es asimismo evidente: el apetito que sigue al conocimiento sensitivo no supera ese grado; su objeto, pues, lo constituyen exclusivamente las cosas materiales y singulares. Y el apetito que sigue al conocimiento intelectivo, no puede ser de orden inferior al del conocimiento mismo; ello significa que puede tener por objeto cosas espirituales y universales.

---

9 ?

quorum primus in brutis, secundus in angelis, uterque simul in homine reperitur, nam in solo homine uniuntur cognitio sensitiva et intellectiva et in utraque habet complementum illi debitum et quidquid ex vi utriusque consequitur.

Unde etiam in fide certum est dari in homine hos duos appetitus, quorum repugnantia habetur ad *Rom 7:*[10] «Vidi [...] aliam legem, etc.»; ad *Gal 5:*[11] «Caro [...] concupiscit, etc.» Item patet ex illo *Mt 16:*[12] «Qui vult venire post me, abneget semetipsum.» Alius enim est appetitus qui abnegat et alius qui abnegatur. Et *cap. 26:*[13] «Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.» *Eccle 2:*[14] «Nec prohibui cor meum, quin omni voluptate frueretur.» Prohibere ⌊voluntatis⌋ est, voluptas vero appetitus sensitivi; et *[Ecclo], cap. 18:*[15] «Post concupiscentias tuas...».

Experientia etiam docet istorum appetituum distinctionem, nam appetitu sensitivo sensibilia prosequimur, rationali supernaturalia et divina.

/ Advertendum tamen non esse de fide hos appetitus esse entitates realiter distinctas inter se et ab anima —non enim ad opiniones pertinet—, sed tantum est certum esse in nobis potentias ad efficiendos actus utriusque appetitus sive sint distinctae entitatis sive non. *S 244v*

Verum tamen est quod opinio asserens esse entitates distinctas est multo verior et fidei conformior.

Sed argues:

1.º Nam si in omni natura cognoscente datur appetitus elicitus, etiam dabitur in Deo, cum ille sit cognoscens. Consequens est falsum, nam ⌊appetere⌋ indigentis est et carentis bono quod appetit. Unde appetere imperfectionem supponit.

Circa secundam conclusionem est etiam difficultas. Superfluum enim ponitur in hoc duplex appetitus, nam unus sufficit ad omnia illa ad quae diximus esse necessarium appetitum.

Ad primum respondetur quod appetitus ut sic videtur significare desiderium quod est debitum bono non habito; et huiusmodi appetitus non est in Deo, quantum ad proprium bonum praecipue. Quantum ad bona autem nostra, solet illi tribui desiderium, sed metaphorice magis quam proprie. Tamen hic non sumimus appetitum illo

131 uniuntur *S*, invenitur (V 1, 2) *L*   **140** voluntatis *L*, voluptatem *S*
147-148 opiniones *add.* philosophicas (V 1, 3) *L*   **155** appetere *L*, a parte rei (¡) *S*

Se trata, pues, de dos apetitos distintos. el primero se da en los animales, el segundo en los ángeles, y ambos al mismo tiempo en el hombre, porque sólo en el hombre van unidos conocimiento sensitivo e intelectivo y en ambos encuentra el complemento que le es debido y cuanto resulta en virtud de uno y otro.

Incluso por la fe consta que se dan en el hombre estos dos apetitos, de cuya reluctancia se habla en *Rom 7:*[10] «Veo otra ley, etc.»; en *Gal 5:*[11] «La carne desea contra el espíritu, etc.». Lo evidencia asimismo el texto de *Mt 16:*[12] «Quien quiera venir en pos de mí, que se niegue a sí mismo.» Uno, en efecto, es el apetito que niega y otro el que es negado. Y en el cap. 26:[13] «El espíritu es animoso, pero la carne es débil.» En *Eccle 2:*[14] «No prohibí a mi corazón disfrutar de todo placer.» Prohibir es privativo de la voluntad; pero el placer, del apetito sensitivo. En *Eccle 18:*[15] «No vayas tras tus concupiscencias.»

También la experiencia enseña la distinción de estos apetitos: con el apetito sensitivo vamos tras lo sensible, con el racional tras lo sobrenatural y divino.

Pero téngase en cuenta que no es de fe el que estos apetitos sean entidades realmente distintas entre sí y del alma, esto es materia de opinión. Lo único cierto es que se dan en nosotros potencias para producir los actos de uno y otro apetito, sean o no entidades distintas.

Pero la verdad es que la opinión que sostiene la distinción de entidades es más verdadera y conforme a la fe.

Objeción:

Primero. Si en toda naturaleza cognoscitiva se da apetito elicitivo, también se dará en Dios, puesto que es cognoscitivo. La conclusión es falsa, puesto que el apetecer es propio de quien está necesitado y carece del bien que apetece. Luego el apetecer supone imperfección.

Nueva dificultad sobre la segunda tesis: Ese doble apetito es inútil; uno sólo basta para cumplir las funciones que dijimos hacían imprescindible el apetito.

Respuesta a la primera dificultad: El apetito en cuanto tal parece significar el deseo por un bien que no se posee; y en este sentido no hay apetito en Dios, sobre todo en relación con su propio bien. En relación con nuestros bienes, suele atribuírsele deseo, pero más en sentido metafórico que propio. Aquí, sin embargo, no tomamos apetito en ese sentido, sino en cuanto significa la capacidad de amar vitalmente un bien.

---

10 *Rom* 7,23.
11 *Gal* 5,17.
12 *Mt* 16,24.
13 *Mt* 26,41.
14 *Eccle* 2,10.
15 *Ecclo* 18,30.

modo, sed ut significat virtutem amandi vitaliter aliquod bonum; et haec virtus in Deo est non a sua essentia distincta, sed est ipsamet essentia, quatenus se ipsam amat et in propriis bonis gaudet, ex quo etiam creaturas amat.

Ad secundum dicitur id non esse superfluum, quia est debitum huic naturae quae superiora et inferiora in se quadammodo complectitur, sicut etiam non est superfluum habere duplicem cognitionem, intellectivam scilicet et sensitivam, quia sensitiva intellectivae deservit. Et ita etiam appetitus sensitivus deservit rationali, ut vehementius afficiatur. Quod si illi contrariatur, etiam deservit in exercitium et meritum. Est etiam utilis ut prospiciat bona corporis tamquam illi maxime connaturalia. Voluntas vero hunc refrenat et dirigit.

QUAESTIO 2

Utrum obiectum appetibile debeat necessario esse bonum aliquod

1. Pro parte negativa arguitur:

1.º Nam obiectum potentiae est id circa quod potentia / elicit actus; sed appetitus non tantum elicit actus circa bonum, sed etiam circa malum; ergo non bonum, sed aliquid abstrahens a bono et malo est obiectum appetitus. Minor patet: *S 245*

1.º In actu odii, qui versatur circa malum ut sic.

2.º In actu desiderii, quo alteri malum desidero, ut malum est.

3.º In damnatis, qui volunt aliquid ea sola ratione, quia contra divinam voluntatem est, quae est summa ratio mali.

176 dirigit *add. a. m.* Ita D. Thomas, 1 p., q. 80, 2. Et rationem quam affert est: Nam, cum potentia appetitiva sit passiva, nam naturaliter movetur ab apprehenso, debet distingui per activa et motiva. Quia ergo est alterius generis apprehensum per intellectum <et> [aut *S*] per sensum, consequens est quod appetitus sensitivus sit alia potentia ab intellectiva *S*

1 **180** 245] 244 *S* **187** summa *add.* perversitas ac (V 2, 1) *L*

Y esta capacidad sí se da en Dios, no distinta de la esencia, sino siendo su propia esencia, en cuanto se ama a sí misma y se goza en sus propios bienes; y desde ahí ama también a las criaturas.

Respuesta a la segunda dificultad: No es inútil, porque es una exigencia de esa naturaleza, que de alguna manera abarca en sí el orden superior e inferior; al igual que no es inútil poseer un doble conocimiento, intelectivo y sensitivo, porque el sensitivo está al servicio del intelectivo. De ese modo también el apetito sensitivo está al servicio del racional, para causar en él una conmoción más fuerte; y si le es contrario, también le presta su servicio en la realización del acto y del mérito. Es también útil para mirar por los bienes del cuerpo como bienes que le son plenamente connaturales. La voluntad por su parte le pone freno y lo dirige.

CUESTIÓN 2

El objeto apetecible, ¿ha de ser necesariamente un bien?

1. Argumento de la parte negativa.

Primero: El objeto de una facultad es aquello sobre lo que recae el acto que la facultad produce. Ahora bien, el acto que el apetito produce no recae sólo sobre el bien, sino también sobre el mal. Luego el objeto del apetito no es el bien, sino algo que abstrae del bien y del mal.

La premisa menor es manifiesta:

Tenemos en primer lugar, un acto de odio que tiene por objeto un mal en cuanto tal.

En segundo lugar, el acto del deseo con el que deseo a otro un mal en tanto que mal.

En tercer lugar, los condenados que quieren algo por la sola razón de ir contra la voluntad divina; es el sumo concepto de mal.

4.º Quia voluntas ad experiendam ⌊libertatem⌋ suam potest expetere malum sub ratione mali.

⌈5.º Damnati maxime vellent non esse; atqui non esse merum malum est; ergo, etc.⌉

2.º arguitur. Nam appetitus potest ⌊respuere⌋ bonum sibi propositum, ut patet experientia, et maxime in appetitu libero; ergo potest appetere malum sibi oppositum.

3.º arguitur: Potest aliquis appetere non esse, ut patet in homine se occidente, et in damnatis, quia vehementer appetunt non esse; at vero in non esse nulla potest esse ratio boni, quia bonum supponit esse; ergo.

4.º arguitur: Appetitus potest ⌊ferri⌋ circa impossibilia; sed in re impossibili non est ratio boni; ergo.

2. In hac quaestione est opinio nominalium quod appetitus potest ferri in malum sub ratione mali, amando illud quamvis specialiter loquantur de voluntate. Tenet {Occham, in *3, d.* ⌊*13*⌋, *dub. 3*,[16] Gabriel, in *2, d. 6, q. 1, a. 3, dub. 2*.[17] Et Scotus, in ⌈*1*⌉, *d. 1, q. 4*,}[18] dicit non satis probari a theologis quod voluntas non potest velle nisi bonum; et in *2, d. 6, q. 2*,[19] ait quod angeli potuerunt appetere aequalitatem divinam, quamvis iudicarent id esse impossibile; et *d. 43, q.* <2>,[20] ait quod peccare ex malitia est velle malum ut sic.

3. C o n c l u s i o sit nihilominus: Obiectum adaequatum appetitus est bonum, vel aliqua ratio boni.

Haec conclusio est Aristotelis, in principio *Ethicorum*;[21] et ideo *3 Ethicorum, cap. 1*,[22] ait quod «omnis pravus est ignorans», quia admittit malum sub ratione boni; et *lib.* ⌊*8*⌋, *cap.* ⌊*2*⌋,[23] ait «amabile quidem bonum, unicuique autem proprium». Seneca, *4 De beneficiis, cap. 17*,[24] ait quod numquam «quisquam tantum a lege naturali discivit [...], ut animi causa malus sit.» Et D. Dionysius, *De divinis nominibus, cc. 4* et

188 libertatem *L*, voluntatem (¡) *S* **190-191** 5.º Damnati... etc. *L*, *om. S* **192** respuere *L*, respicere (¡) *S* **194** oppositum *add.* efficaciter *L* **199** ferri *L*, fieri (¡) *S*

2 **203** 13 *PL*, 9 *S* **204** 1 *L*, *om. S* **207** 2 *P*, *om. SL*

3 **213** 8 *P*, 5 *SL* **213** 2 *P*, 8 *SL*

En cuarto lugar, porque la voluntad puede querer el mal bajo el aspecto de mal con tal de experimentar así su libertad.

En quinto lugar, los condenados lo que más quisieran es no existir; y como el no-ser es un mero mal, luego etc.

Segundo argumento: El apetito puede rechazar un bien que se propone, como da la experiencia, sobre todo tratándose del apetito libre. Luego puede apetecer un mal que le es contrario.

Tercer argumento: Se puede apetecer el no ser, como lo evidencia el hombre que se suicida, así como los condenados que tienen una fuerte apetencia de no ser. Ahora bien, en el no ser no puede darse aspecto alguno de bien, porque el bien supone el ser. Luego

Cuarto argumento: El apetito puede dirigirse a lo imposible. Ahora bien, en la cosa imposible no se da aspecto alguno de bien. Luego.

2. Opinión de los nominalistas en este problema: el apetito puede dirigirse al mal bajo el aspecto de mal, amándolo; verdad es que hablan específicamente de la voluntad. La sostiene Ocam en *3, d. 13, dub. 3;*[16] Gabriel en *2, d. 6, q. 1, a. 3, dub. 2.*[17] Escoto en *1, d. 1, q. 4*[18] dice que los teólogos no tienen pruebas suficientes de que la voluntad no pueda querer sino el bien; y en *2, d. 6, q. 2*[19] dice que los ángeles pudieron apetecer ser iguales a Dios, aunque lo creyeran imposible.; y en *2, d. 43, q. 2*[20] dice que pecar por malicia es querer el mal en cuanto tal.

3. Sea ésta, no obstante, nuestra tesis: El objeto adecuado del apetito es el bien o algún aspecto del bien.

Es la tesis de Aristóteles, al principio de *Ethicorum.*[21] Por eso en *3 Ethicorum, cap. 1*[22] dice que «todo hombre malo es ignorante», por admitir el mal bajo el aspecto de bien. Y en el *lib. 8, cap. 2*[23] dice que «lo que merece amarse es sin duda un bien, pero particular de cada cual». Séneca en *4 De beneficiis, cap. 17*[24] dice que «nunca nadie se ha apartado tanto de la ley natural, que sea malo por esencia.» Dionisio en *De divinis nominibus, cap. 4* y *6*[25] dice: «Nadie actúa poniendo la mira en el mal.» Santo Tomás sostiene la tesis en *1.2, q. 8, a. 1.*

---

[16] *o. c.*, f. 391ᵛ S.
[17] Cfr. etiam: II, d. 43.
[18] n. 17: *o. c.*, t. 8, p. 273.
[19] n. 14: *o. c.*, t. 12, p. 361.
[20] *o. c.*, t. 13, pp. 491-494.
[21] 1094 a 1 sq.
[22] 1110 b 28.
[23] 1155 b 24 sq.
[24] n. 3: *o. c.* (ed. C. Cardó), p. 106.
[25] n. 19: PG 3, 716C.

6,[25] ait: «Nemo, malum aspiciens, operatur.» Tenet D. Thomas, *1.2, q. 8, a. 1.*

Et videtur communis animi conceptio et primum principium in morali philosophia, nam bonum et appetibile unum sunt, et tantum res habet de appetibilitate quantum de bonitate. Unde principia practica sunt: «Omne bonum esse prosequendum et malum fugiendum».

Praeterea arguitur:

1.º Nam impossibile est appetitum naturalem esse ad malum sub ratione mali, quia semper / est ad perfectionem suppositi, sed ap- *S 245v* petitus elicitivus datus est animalibus ad appetendum perfectiori modo, ergo impossibile est quod feratur in malum sub ratione mali, sed ad perfectionem suppositi, alias res cognoscentes essent in hac parte inferioris ⌊conditionis⌋ quam res inanimes, quae ⌊suapte⌋ natura feruntur in bonum.

2.º arguitur. Nam constat de appetitu naturali quod semper fertur in perfectionem suppositi et de eo omnes id admittunt, quia cum hic appetitus naturaliter operetur, semper fertur ex inclinatione naturali, quae cum sit data ab auctore naturae, qui summe bonus est, non potest esse ad malum, ⌊sed⌋ ad bonum sub ratione boni. De voluntate autem id patet, quia operatur semper [ex] inclinatione naturali et universali ad bonum et quando fertur ad malum est quia applicat rationem boni ad particulare, in quo apparet ratio boni, cum vere non sit; semper ergo procedit sub ratione boni. Unde ortum est illud: «Quisquis amat Thaydem, ⌈Thaydem⌉ putat esse Dianam.»

3.º patet experientia: Omnes experimur quod semper aliquam rationem boni quaerimus, immo et in damnatis invenimus quod mala opera eorum operantur propter aliquod bonum.

4.º Quidquid aliquis appetit illud quaerit et in illo invento delectatur; nemo autem quaerit malum, ut malum est, neque acquisito malo delectatur; ergo non potest illud appetere sub ratione mali.

Et confirmatur. Quia malum ex se fugat appetitum, neque in se habet propter quod appetatur, et omnis res naturaliter fugit malum sibi.

229 conditionis *L*, cognitionis *S* **229** suapte *L*, sua apte *S* **232** in perfectionem *S*, imperfectionem (V 2, 3) *LV* **235** sed *L*, nisi *S* **236** inclinatione naturali *S*, nativa propensione (Ib.) *L* **240** Thaydem *L*, *om.* *S* **244** invento *add.* quiescit ac (Ib.) *L* **246** malo *add.* conquiescit aut (Ib.) *L*

Tal parece ser la concepción generalizada y constituye el primer principio en filosofía moral. Bien y apetecible son la misma cosa; las cosas son apetecibles en la medida de su bondad. De ahí los principios prácticos de: «Hay que buscar siempre el bien y huir del mal.»

Podemos seguir razonando:

Primer argumento: Es imposible un apetito natural para el mal bajo el aspecto de mal, porque siempre lo es para perfeccionamiento del sujeto subsistente. Ahora bien, el apetito elicitivo se ha dado a los animales para apetecer de una manera más perfecta. Luego es imposible que se dirija al mal bajo el aspecto de mal, sino para perfeccionamiento del sujeto subsistente; si así no fuera, los seres cognoscitivos estarían en este punto en condiciones de inferioridad respecto de las cosas inanimadas, que se dirigen al bien por su propia naturaleza.

Segundo argumento por inducción: No hay duda de que el apetito natural se dirige siempre a perfeccionar al sujeto subsistente. Esto todos lo admiten: como este apetito actúa por naturaleza, está siempre dirigido por su inclinación natural. Por ser ésta un don del autor de la naturaleza, que es sumamente bueno, no puede ser inclinación al mal, sino al bien bajo el aspecto de bien. Ello es evidente en la voluntad, porque actúa siempre por inclinación natural y universal al bien; y cuando se dirige al mal es por aplicar el concepto de bien a esto concreto en que aparece un aspecto de bien, aunque no lo sea realmente. Luego se comporta siempre bajo el aspecto de bien. De ahí el dicho: «Quien ama a Taides, piensa que Taides es Diana.»

Es, en tercer lugar, un dato de experiencia: Todos tenemos la experiencia de que en nuestras obras buscamos siempre algún aspecto de bien; es más, incluso en los condenados encontramos que realizan sus obras malas por razón de algún bien.

Cuarto argumento: Todo lo que uno apetece, lo busca; y una vez encontrado, se goza en ello. Ahora bien, nadie busca el mal por el mal, ni una vez logrado el mal, se goza en él. Luego no puede apetecerlo bajo la razón de mal.

Razón confirmativa: El mal ahuyenta por sí al apetito y no tiene en sí nada que provoque la apetición: todo ser huye naturalmente de lo que le es malo.

I t e m, nemo potest appetere non esse beatum; ergo non potest appetere malum ut sic.

4. Est tamen n o t a n d u m circa conclusionem quod non dixi simpliciter adaequatum ⌈obiectum⌉ appetitus esse bonum, quoniam potentia versari potest circa malum, odio habendo illud, ut primum argumentum probat. Tamen aliter potentia appetitiva versatur circa bonum et aliter circa malum. Circa bonum enim inclinatur appetendo et inclinando se in illud; circa malum autem reiciendo illud. Et quia hic actus fundatur in alio —nam ideo odio habetur malum, quia contrariatur bono, unde ille actus est quasi per accidens consecutus—, ideo obiectum simpliciter adaequatum potentiae appetitivae censetur bonum.

2.º n o t a n d u m non esse sensum conclusionis quaestionis potentiam appetitivam habere pro obiecto bonum sub absoluta ratione boni —hoc enim proprium est / voluntatis, ut infra[26] dicetur—, *S 246*
sed sensus est quod omnis potentia appetitiva habet pro obiecto formali rationem boni communem seu particularem. Et hoc tendunt rationes factae.

5. Ad p r i m u m in principio iam est responsum.[27]

Ad s e c u n d u m respondetur quod impossibile est velle malum alteri, nisi in obiecto et actu reperiatur aliqua ratio boni, ut Deus vult malum iniustis, quia in illo actu reperitur bonum iustitiae. Et simile est de aliis.

Ad t e r t i u m respondetur quod esse contra voluntatem Dei est ratio formalis mali ⌊inhonesti⌋ et hoc malum appetit damnatus, induens illud sub ratione vindictae quam sumit de Deo; et quia in hoc <implet> appetitum suum, quem de malo ⌊divino⌋ <habet>, ideo iam ibi invenit aliquam rationem boni.

250 beatum *add.* non vero non potest, nisi quia malum est, beatum non esse (Ib.) *L*

4 **253** obiectum *L*, *om.* *S* **260** appetitivae *add.* ut prosequtivae (V 2, 4) *L* **264** 246] 245 *S* **267** factae *add.* si perpendantur (V 2, 4) *L*

5 **268** in... responsum *S*, respondendum negando maiorem, prima vero minoris probatio expedita est (V 2, 5) *L* **274** inhonesti *L*, et honesti (¡) *S* **276** implet] implent *S* **276** divino *L*, appetitu (¡) *S* **276** habet] habent *S*

Asimismo, nadie puede apetecer no ser feliz. Luego no puede apetecer el mal en cuanto tal.

4. Obsérvese, sin embargo, con respecto a la tesis, que no he dicho que el bien sea sin más el objeto adecuado del apetito, puesto que la facultad puede ocuparse del mal odiándolo, como prueba el primer argumento. Sin embargo, la facultad apetitiva se ocupa del bien de otra manera que del mal: del bien, apeteciéndolo e inclinándose hacia él; del mal, rechazándolo. Y como este acto está fundado en el otro —precisamente del odio se sigue mal por ser contrario al bien, de ahí que el acto de odio sea un resultado accidental, por así decir—, por eso se tiene al bien por el objeto adecuado sin más de la facultad apetitiva.

Segunda observación: El sentido de la tesis no es que la facultad apetitiva tenga por objeto el bien bajo la razón absoluta de bien —esto es privativo de la voluntad, como se dirá después—.[26] El sentido es que el objeto formal de toda facultad apetitiva es la razón de bien, sea común o particular. Tal es la pretensión de los argumentos expuestos.

5. Al primer argumento en contra expuesto al comienzo ya se ha dado respuesta.[27]

Al segundo respondemos que es imposible querer el mal para otro, si en el objeto o en el acto no se encuentra algún aspecto de bien. Dios, por ejemplo, quiere el mal para los injustos, porque en este acto se encuentra el bien de la justicia. Y así de otros casos.

Al tercero respondemos que la razón formal del mal inhonesto consiste en ir contra la voluntad de Dios. Y este mal lo apetece el condenado envolviéndolo bajo el aspecto de la venganza que se toma Dios. Y como sacia de esta forma su afán de vengar el mal divino, ya con eso encuentra ahí un aspecto de bien.

---

[26] d. 12, q. 1 (1.ª concl.).
[27] supra, p. ???

Ad quartum respondetur forte id esse falsum et impossibile, nam voluntas non est ita libera quod possit ferri extra suum obiectum, sed tantum intra latitudinem sui obiecti; immo in illo actu reperitur quaedam implicatio, nam eo quod voluntas appeteret malum ad experiendam suam libertatem, non appeteret illud sub ratione mali, sed sub aliqua ratione boni, scilicet inquantum velle illud auget libertatem voluntatis.

Ad quintum. Argumentum petit difficultatem theologicam, an scilicet potest quis appetere non esse simpliciter. Et quoniam quaestio non est huius loci, dico breviter partem affirmativam esse probabiliorem, ut damnati velint potius non esse quam sic esse, tamen tunc appetunt non esse sub ratione boni, scilicet tamquam conducens ad partem beatitudinis habendam. Beatitudo enim duo includit: possessionem scilicet bonorum et carentiam miseriae. Et quia hac miseria damnati carere non possunt, dum sunt, ideo non esse volunt, ut malum illud fugiant.

Sed contra: Si quis vult non esse, ergo vult non esse beatus, nam qui tollit fundamentum, tollit aedificium.

Respondetur negando consequentiam, quia damnatus non vult simpliciter non esse, sed supposito statu miseriae, et supposito quod aliter non potest effugere illud. Unde non appetit non esse

280 sed... obiecti *S, om. L* **283** boni *add.* quia ergo ratione in argumento sumitur velle appeti tunc posse malum sub ratione mali? (Ib.) *L* **283-284** scilicet... voluntatis *S, om. L* **284** voluntatis *add.in margine a. m.* Ita Fonseca, 1 Metaphysicae, q. 1, c. 1, sect. 3 [*o. c.*, t. 1, col. 61 sq.]. Sed contra. Libertas voluntatis est ut possit ferri in quodcumque est sibi propositum. Quis enim impedire potest voluntatem, ut illud non velit; sed in aliqua ratione entis potest intellectus apprehendere malum, ut malum est; ergo voluntas potest illud amplecti, nulla ratione boni considerata, sed solum propter exercitium suae voluntatis. Fonseca, supra, sect. 4, in fine [*o. c.*, f. 1, col. 64A], respondet quod «bonum, ut bonum, sic amplectimur a voluntate, ut illud reicere non possimus, malum vero, ut malum, sic reicimus, ut illud amplecti nequeamus, quicquid nonnulli [...] —inquit ille— sentiant, credentes posse voluntatem nostram, experiendae suae liberatis causa, bonum, ut bonum [est], repudiare, et malum, ut malum [est], amplecti». Alii, ut P. Acosta, 1.2, q. 8, 1, 1^{m}, dicunt quod quando voluntas, exercitii causa propriae libertatis, amplectitur malum, et ut sic cognitum ... [?] invenit rationem boni —nempe exercere suam libertatem, quod indicat bonum—, et haec est ratio formalis; malum autem est materiale obiectum voliti. Sed prima solutio tutior est, et conformior conclusioni, quamvis haec non sit improbabilis. *S* **285** theologicam *S*, non levem (Ib.) *L*

Al cuarto respondemos que quizás sea falso e imposible: La voluntad no es tan libre, que sea capaz de dirigirse más allá del ámbito de su objeto. Es más, en este acto se aprecia una cierta contradicción, porque por el hecho de apetecer la voluntad el mal para poner a prueba su libertad, ya no se apetecería ese mal bajo el aspecto de mal, sino bajo algún aspecto de bien, esto es, en cuanto que quererlo aumenta la libertad de la voluntad.

El argumento quinto conlleva una dificultad teológica: ¿Puede alguien apetecer el no ser sin más? Como no es problema de este lugar, digo en dos palabras que la respuesta afirmativa tiene más visos de probabilidad: los condenados quieren más bien no ser que ser así. Pero entonces apetecen el no ser bajo el aspecto de bien, quiero decir en cuanto conduce parcialmente a la felicidad. Efectivamente, la felicidad incluye dos notas: posesión de bienes y carencia de miseria. Y como los condenados, mientras existen, no pueden verse libres de esta miseria, por eso quieren no ser para escapar de este mal.

Dificultad: Quien quiere no ser, quiere no ser feliz, porque quien suprime el cimiento, suprime el edificio.

Respuesta: niego la consecuencia. El condenado no quiere no ser sin más, sino en el supuesto de su estado de miseria y en el supuesto de que de otra manera no puede escapar de él. No apetece, por tanto, no ser feliz; sólo lo permite, porque de otra manera no puede escapar de su última miseria y, quiera o no, nunca será feliz.

beatum, sed permittit, quia aliter non potest effugere ultimam miseriam, et velit nolit, numquam erit beatus.

6. Ad secundum principale argumentum[28] respondetur voluntatem non posse respuere aliquod bonum nisi quia in illo invenit aliquam rationem mali.

Ad tertium ⌈similis datur responsio. Non enim appetitur destructio ipsius existentiae, nisi in dicta mali alicuius carentia.

Ad quartum⌉ respondetur quod impossibilia putata possibilia possunt appeti, quia apprehenduntur sub ratione boni, / tamen *S 246v*
impossibilia cognita ut impossibilia non possunt, nisi forte voluntate conditionali, vel si essent possibilia. Ita etiam illis apponitur aliqua conditio boni.

Quaeres tamen utrum bonum appetibile debeat necessario esse bonum appetentis. Ait enim Aristoteles[29] quod bonum semper est amabile, tamen unicuique proprium.

Respondetur, sitque

7. Secunda conclusio quaestionis: Impossibile est appetere aliquid quod non respiciat bonum proprium, vel illud includat aliquo modo.

Colligitur conclusio ex Aristotele, supra,[30] et videtur satis experientia nota.

Et ratione explicatur, nam quod appetitur vel est bonum proprium vel alterius; si proprium, habetur intentum; alterius autem bo-

300 beatus *add. in margine a. m.* Solutio quinta magis explicatur. Nota quod in damnato possunt considerari duo: primum eius esse; secundum, summa miseria et infelicitas, quod inseparabiliter est annexa suo esse. Primum de se est appetibilis, sed non summe ac propter se, sed propter finem ultimum, qui est felicitas. Secundum vero est odibile et hoc per se, quia summe repugnat felicitati, quae de se est summe diligibilis. Et ideo potentior est summa miseria ad causandum odium, quam esse ad causandum amorem. Ex quo fit, ut damnati magis velint carere illa miseria et, si oporteat, non esse, quam habere esse subditum tantae miseriae. Unde talis appetitus non essendi potius est propter fugam mali, quam propter persecutionem alicuius boni. Sed contra. Maior miseria est non esse simpliciter, quam damnatum esse; ergo. Respondetur negando antecedentem, quia miseria dicit privationem boni in subiecto apto; at vero non esse dicit puram negationem, et ideo nec est miseria, nec felicitas, sed purum nihil; et ideo est magis obiectum nolitionis miseria, quam non esse. *S*

6 **302** respuere *S*, respicere (V 2, 6) *L* **304-306** similis... quartum *L*, *om. S*

6. Respuesta al segundo argumento principal:[28] La voluntad no puede rechazar un bien, sino porque encuentra en él algún aspecto de mal.

Al tercero, la respuesta es parecida: no se apetece la destrucción de la propia existencia, sino la mencionada carencia de un mal.

Respuesta al cuarto: Si los imposibles se juzgan posibles, pueden apetecerse, porque se aprehenden bajo el aspecto de bien. Sin embargo, los imposibles, conocidos como tales imposibles, no pueden apetecerse, a no ser con voluntad condicional, es decir, caso de que resultasen posibles. Pero entonces al apetecerse en forma condicional, por lo mismo se les asigna también una condición de bien.

Se preguntará: ¿El bien apetecible ha de ser necesariamente bien de un apetente? Aristóteles[29] dice que lo que merece amarse es siempre un bien, pero particular de cada uno.

Respuesta: Concedido.

7. Segunda tesis de la cuestión: Es imposible apetecer algo que no se refiera al propio bien o lo incluya de alguna manera.

Es una tesis que se desprende de Aristóteles, en el lugar mencionado,[30] y es, al parecer, un dato bien conocido de experiencia.

Argumento de razón: Lo que se apetece es o un bien propio o un bien ajeno; si propio, es lo que buscábamos. Ahora bien, nadie apetece el bien ajeno, si no es porque en el acto de apetecer encuentra algún aspecto de bien propio, o ciertamente porque aquél para quien apetezco dicho bien es de alguna manera algo mío o identificado conmigo. En efecto, o es criatura o es creador.

---

[28] supra, p. ???

[29] *EN* VIII 2: 1155 b 24 sq.

[30] Cfr. in hac q. not. 29

num nemo appetit, nisi vel quia in actu appetendi invenit aliquam rationem boni proprii, vel certe quia ille, cui tale bonum appeto, aliquo modo me pertinet, vel est unus mecum, nam vel est creatura vel creator; si creator in tantum illi bonum volo, in quantum est Deus ipse universale bonum omnium rerum, et bonum ipsius est bonum meum et omnium. Et ideo caritas magis amat Deum quam ipsum amantem, quia in ipso Deo includitur bonum ipsius amantis tamquam in fonte et origine; si vero est creatura, appeto illi bonum vel quia amicus vel quia parens vel quia homo, in quo respicio bonitatem meae naturae. ⌊Quod⌋ si non sit res rationalis, volo illi bonum vel quia ad me attinet vel quia aliquo modo in natura est mihi similis. Et ideo D. Thomas, *1.2, q. 27, a. 3,* ait «quod similitudo est causa amoris», quia similitudo efficit ut bonum alterius mihi similis apprehendatur ut bonum meum. Et in eadem quaestione, *a. 1*[31] et *q. 26,*[32] ait in tantum esse aliquid bonum et appetibile, in quantum est proportionatum bonum amantis. Et ratio est, quia licet ratio boni non respiciat hunc vel illum, tamen ratio boni appetibilis ab isto includit quod sit bonum istius, nam appetitus est inclinatio quaedam ad propriam perfectionem tendens.

QUAESTIO 3

Utrum actus appetendi fiat a sola potentia appetitiva et quid per illud producatur

1. / Postquam dictum est de obiecto potentiae appetitivae, sequi- *S 247*
tur [dicendum] de illius actu. De eius substantia et entitate eodem modo sentiendum est ac de actu potentiae cognoscitivae. Argumenta enim, quibus ibi[33] confirmavimus actus esse qualitates a potentia distinctas, idem convincunt in praesenti. Quare, hoc supposito, dicendum est de principio et termino huius actionis.

7 **330** parens *S, add.* propinquus (V 2, 7) *L* **330** Quod *L,* quia *S* **333** amoris *add.* ut etiam Plato dixerat, et indicatur satis Ecclesiastici 13 (Ib.) *L* **337** boni *S, om. L* **339** tendens *add.* neque hoc destruit communem divisionem amoris in amicitiam, seu benevolentiam, et concupiscentiam, ut alibi tractatur. (Ib.) *L*

1 **343** 247] 246 *S* **346** ibi *add. in margine a. m.* hic [f.] 119 [117] *S*

Si creador, en tanto quiero el bien para él, en cuanto que Dios mismo es el bien universal de todas las cosas, y el bien de él es bien mío y de todos. Por eso el amor es más amor de Dios que del propio amante, porque el bien del propio amante está incluido en Dios mismo como en su fuente y origen. En cambio, si es criatura, apetezco el bien para él porque es amigo o pariente o un hombre en quien contemplo la bondad de mi naturaleza. Si no se trata de un ser racional, quiero el bien para él, porque es algo mío o porque de alguna manera es semejante a mí en la naturaleza. Por eso Santo Tomás dice en *1.2, q. 27, a. 3* «que la semejanza es motivo de amor», porque la semejanza hace que el bien del otro, que me es semejante, se aprehenda como bien mío. En la misma cuestión, *a. 1*[31] y en *q. 26*,[32] dice que algo es bueno y apetecible en la proporción en que sea un bien para el amante. La razón es que, aunque el aspecto de bien no se refiera a éste o a aquél, sin embargo, el aspecto de bien apetecible por éste incluye que sea un bien de éste, pues el apetito es una inclinación que se orienta a la propia perfección.

CUESTIÓN 3

¿El acto de apetecer lo produce la facultad apetitiva a solas? ¿Qué se produce por él?

1. Después de hablar del objeto de la facultad apetitiva, cumple hablar de su acto. De su esencia y entidad hay que decir los mismo que al hablar del acto de la facultad cognoscitiva. Los argumentos con que allí[33] probamos que los actos son cualidades distintas de la facultad, son aquí igualmente convincentes. Hecha esta salvedad, tenemos que hablar del origen y terminación de este acto.

---

[31] 1.2, q. 27.
[32] 1.2, q. 26, a. 1.
[33] d. 5, q. 3.

2. *Prima opinio, quam refert Scotus, in 2, d. 25, tribuitur Gothiphredo.*[34] Et de principio elicitivo illam diversae fuerunt sententiae: Quidam dixerunt huiusmodi actum fieri ab obiecto appetibili apprehenso, recipi vero in potentia appetitiva, quam mere passivam esse aiunt.

3. *Secunda opinio:* Alii asseruerunt actum fieri a quadam potentia appetitiva mere activa, recipi vero ab alia potentia appetitiva, quam mere passivam esse aiunt. Haec tamen improbabilia sunt, ut satis in simili est ostensum in disputatione de potentiis cognoscitivis in communi.[35] Est enim actus amandi vitalis et immanens, et ideo necesario debet effective fieri ab ipsa potentia in qua recipitur.

4. *Tertia opinio: An potentia appetitiva sola concurrat ad suum actum.* His ergo omissis, et suppossito potentiam appetendi effective efficere suum actum, difficultas est an sola illa active concurrat ad illum actum. Multi enim opinantur obiectum habere efficientiam simul cum potentia. Gregorius, in 2. *d.* <25>, *q.* 1[36] et 2; Gabriel, *q. 1, dub. 3;*[37] Paludanus, in *4. d.* <49>, *q. 3, a. 1;*[38] Henricus, *Quodl. 3.*[39] Qui tamen non eodem modo opinantur. Quidam enim universaliter id asserunt; alii vero limitant: quod ad actus naturales concurrit obiectum effective, non vero ad liberos. Alii dicunt obiectum apprehensum concurrere effective sub ratione apprehensi. Alii apprehensionem ipsam. Caietanus vero, *1 p., q. 80, a. 2;*[40] et *1.2,*[41] saepissime ait obiectum appetibile non concurrere effective ad substantiam actus seu exercitium, concurrere tamen effective ad specificationem actus.

5. Nota pro resolutione quod actus humani dicuntur eliciti et imperati, ut actus videndi est elicitus a visiva potentia a qua immediate et physice fit; et universaliter actus dicitur elicitus respectu similis potentiae; dicitur vero idem actus imperatus respectu superioris potentiae a qua moraliter originatur tamquam ab applicante seu consentiente. Hic ergo quaerimus principium efficiens isto secundo modo causans actionem appetendi, nam hoc magis pertinet ad philosophiam moralem, quamvis de hoc aliqua dicemus in sequentibus.[42] Investi-

3 **356** improbabilia *S*, impossibilia (V 3, 1) *L*

4 **364** 25] 35 *SL* **365** 49] 43 *SL* **365** q. 3, a. 1 *om. L* **371** actus *add.* appetendi (Ib.) *L* **371** seu exercitium *om. L*

2. *Primera opinión que recoge Escoto en 2, d. 25, y se atribuye a Gotifredo.*[34] Sobre su principio eficiente ha habido diversidad de opiniones. Algunos han afirmado que este acto lo produce el objeto apetecible aprehendido y que lo recibe la facultad apetitiva, que dicen ser meramente pasiva.

3. *Segunda opinión.* Otros han sostenido que el acto lo produce una facultad apetitiva que es meramente activa y lo recibe otra facultad apetitiva, que dicen ser meramente pasiva. Son afirmaciones sin visos de probabilidad, como se ha mostrado con suficiencia en un caso semejante en la disputa sobre la facultad cognoscitiva en general.[35] En efecto, el acto de amar es vital e inmanente; por eso necesariamente lo ha de producir de modo eficiente la propia facultad en que se recibe.

4. *Tercera opinión: la facultad apetitiva ¿concurre ella sola a su acto?* Dejando, pues, de lado estos aspectos y dando por supuesto que la facultad apetitiva produce de modo eficiente su acto, el problema es si concurre ella sola de una manera activa a ese acto. La opinión de muchos es que la eficiencia es del objeto juntamente con la potencia. Gregorio en *2, d. 25, q. 1* y *2*;[36] Gabriel, *q. 1, dub. 3*;[37] Palude en *4, d. 49, q. 3, a. 1*;[38] Enrique, *Quodl. 3*.[39] Pero la opinión no es uniforme. Unos lo afirman de modo universal; otros con limitaciones: el objeto concurre eficientemente a los actos naturales, no a los libres. Otros dicen que el objeto aprehendido concurre eficientemente bajo el aspecto de aprehendido, otros que la aprehensión misma. Cayetano en *1 p., q. 80, a. 2*[40] y en *1.2*[41] dice innumerables veces que el objeto apetecible no concurre eficientemente a la esencia del acto, es decir, a su realización, pero sí concurre eficientemente a su especificación.

5. Téngase en cuenta, en orden a la solución del problema, que a los actos humanos se los llama originados e imperados. Por ejemplo, el acto de ver es acto originado por la facultad visual que lo produce directa y físicamente; y en general, el acto se llama originado con respecto a una facultad de perfección similar. Pero ese mismo acto se llama imperado con respecto a una facultad de perfección superior, de la que moralmente provine mediante su mandato o consentimiento. No nos preguntamos, pues, aquí por el principio eficiente, en este segundo sentido, que causa el acto apetitivo; este punto es más propio de la filosofía moral, aunque algo

---

[34] *Quodl.* 6, q. 7.
[35] d. 5, q. 4.
[36] q. unica: *o. c.*, ff. 82ᵛ sqq. Cfr. etiam *Ib.*, d. 24.
[37] *Sent.* II, d. 25.
[38] *o. c.*, f. 231ᵛ, col. 1.
[39] Henricus Gandavensis (Goethals), q. 14: *o. c.*, ff. 107ᵛ sqq.
[40] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 80, a. 2) VI sqq.
[41] *Ib.* (1.2. p., q. 22, a. 2) II.V.

gamus ergo principium elicitivum actus appetendi, sicut fecimus / in actu cognoscendi.[43] *S 247v*

6. Hoc supposito, est conclusio: Sola potentia appetitiva absque efficientia appetibilis cogniti elicit actum suum.

Est D. Thomae, *1 p., q. 82, a. 4*; et *De veritate, q. 22, a. 12*. Idem Scotus, in *2, d. 25, q. 1*;[44] Capreolus, in *2, d. 24 et 25*;[45] Ferrariensis, *1 Contra [Gentes], cap.* ⌊44⌋.

Ad probandum autem conclusionem oportet incipere a distinctione illa de actu quoad exercitium et quoad specificationem obiecti. Effective concurrere ad exercitium vel est quod effective facit potentiam exire in actum, eo modo quo obiectum visus facit potentiam exire in actum, producendo speciem in illo, vel est effective concurrere ad substantiam actus.

Si primo modo sumatur, constat aperte obiectum appetibile non posse habere talem efficientiam et praecipue circa voluntatem, quae libere se movet in actum, nec potest ab aliquo nisi a solo Deo illo modo moveri effective.

Item, si obiectum cognitum ita moveret appetitum, vel hoc esset efficiendo aliquid in appetitu —per quod constitueretur in actu primo, ad modum quo obiectum potentiae cognoscitivae movet illam—, vel id esset nihil producendo.

Primum dici non potest. Potentia enim appetitiva ex se est in actu primo constituta, ut notavit D. Thomas, *1 p., q. 27, a. 4*. Et ratio est, quia appetitio est quaedam vitalis et actualis inclinatio ad obiectum; potentia autem appetitiva de se est inclinata ad bonum, et ideo de se est in actu primo constituta, neque eget forma per quam constituatur, nisi forte habitu aliquo, non simpliciter, sed ad melius esse.

Item, si obiectum aliquid efficeret in potentiam, id esset aliqua similitudo, nam quid aliud potest efficere? Huiusmodi autem similitudo impertinens est appetitui, nam appetitio non fit per assimilationem, sed per propensionem in rem amatam.

6 **385** a. 12 *add. in margine a. m.* 1.2, q. 9, 1º. Et thomistae hic. Et ita tenuit Victoria et Soto [Cfr. *Sent.* IV, d. 49, q. 1, a. 4: *o. c.*, pp. 579 sqq.] et magistri huius temporis, *add.* Henricus, *Quodl.* 1, q. 17,... Soncinas, 9 Metaph., q. 12; idque docet Aristoteles, 10 De gen., c. 7. [f. 331 (330)] *P* **387** 44 *L*, 24 *S* **393** actus *add.* ut sentit Caietanus (V 3, 3) *L* **407** esse *S*, operandum (Ib.) *L*

diremos de él en páginas siguientes.[42] Investigamos, por tanto, el principio eficiente del acto apetitivo, al igual que lo hicimos con el acto cognoscitivo.[43]

6. Hecha esta salvedad, he aquí la tesis: La facultad apetitiva a solas sin la eficiencia del objeto apetecible conocido produce su acto.

Así Santo Tomás en *1 p., q. 82, a. 4*; y *De veritate, q. 22, a. 12*. También Escoto en *2, d. 25, q. 1*;[44] Capréolo en *2, d. 24* y *25*;[45] Silvestre de Ferrara en *1 Contra Gentes, cap. 44*.

Para la prueba de la tesis conviene empezar por la distinción conocida de acto en su realización y en su especificación del objeto. Concurrir efectivamente a la realización significa o bien hacer eficientemente irrumpir a la potencia en acto, al modo como el objeto de la vista hace a la potencia irrumpir en acto produciendo en ella la especie, o bien significa concurrir eficientemente a la esencia del acto.

Si se entiende en el primer sentido, es claramente manifiesto que el objeto apetecible no puede tener tal eficiencia, sobre todo en el caso de la voluntad que irrumpe libremente en acto; y nadie, sino sólo Dios, puede moverla eficientemente en este sentido.

Asimismo, si el objeto conocido moviese al apetito de esa manera, lo haría o bien produciendo algo en el apetito —que lo constituyera en acto primero, a la manera como el objeto mueve la facultad cognoscitiva—, o no produciendo nada, sino arrastrando, por así decir, la potencia al acto segundo.

Lo primero es imposible. La facultad apetitiva está ya de por sí constituida en acto primero, como advirtió Santo Tomás en *1 p., q. 27, a. 4*. La razón es que la apetición es una inclinación vital y actual hacia el objeto. Ahora bien, la facultad apetitiva está ya de por sí inclinada hacia el bien, y por tanto está ya de por sí constituida en acto primero y no necesita una forma que la constituya, a no ser quizás algún hábito, no en absoluto, sino en orden a una mayor perfección.

Asimismo, si el objeto produjese algo en la potencia, esto sería una semejanza, pues ¿qué otra cosa podría hacer? Ahora bien, esta semejanza es algo ajeno al apetito, pues el acto de apetición no se realiza por asimilación, sino por inclinación hacia la cosa amada.

---

[42] d. 12, q. 1.
[43] d. 5, q. 4.
[44] *o. c.*, t. 13, pp. 196-224.
[45] q. 24, a. 1, 5.ª concl.: *o. c.*, t. 2, ff. 224ᵛ sq. - q. 25, a. 1: *o. c.*, t. 2, ff. 234 sqq. Cfr. infra, not. 61.

Secundo etiam dici non potest. Illa enim impulsio potentiae ab obiecto facta non potest intelligi, nisi obiective, in quo non includitur aliqua efficientia.

Item, alias potentia se haberet mere passive, et ab obiecto actum reciperet, quod improbatum est[46] habere; ergo modus efficiendi actum quoad exercitium sufficienter excluditur.

7. Alius autem modus, scilicet quod obiectum concurrat effective ad substantiam actus, est falsus.

1.º Quia id tantum concurrit effective ad substantiam alicuius potentiae, quod constituit illam in actu primo ad agendum; sed potentia appetitiva ex se est constituta in actu primo, et non per obiectum; ergo illa est quae efficit actum absque obiecto. Maior patet ex terminis. Illa enim / forma est principium agendi quae rem in actu constituit. *S 248*
Minor vero patet ex dictis.[47]

Quod si dicas potentiam appetitivam et obiectum non concurrere tamquam potentiam et formam actuantem, sed tamquam duo partialia agentia, hoc, primo, sine ratione fingitur, quia cum ipse appetitus ex se habeat sufficientem inclinationem ad obiectum, ex se est sufficiens elicere actum, et superfluum est fingere efficientiam in obiecto.

Item, id videtur impossibile, quia cum appetitio sit actus vitalis, non potest elici nisi a potentia cuius est actus, et si aliud deberet concurrere, id esset actus potentiae primus, ut potentia ipsa utitur illo. In hoc enim consistit ratio vitae. Appetitus autem non potest uti obiecto cognito neque ipsa formali apprehensione obiecti, cum sit in alia potentia; haec ergo non concurrunt effective ad substantiam actus.

8. Ex his etiam excluditur aliud membrum de specificatione actus. Et primo interrogo quid sit obiectum efficere actum quoad specificationem et non quoad ad exercitium? Nam vel est quod obiectum non facit potentiam exire in actum, nisi ipsa exerceat, et faciat exire in actum talis speciei; vel est efficere in actu ultimam differentiam illius, non efficiendo rationem genericam neque reliquam substantiam actus.

7 **418** modus] modum *S*, *add.* Caietani (V 3, 4) *L* **422** obiectum *add.* ut ex D. Thoma adduximus (Ib.) *L* **423-425** Maior... dictis *om.* *L* **424** 248] 247 *S* **434** actus... primus *S*, praevius cognitionis actus (V 3, 4) *L* **434** ut... illo *om.* *L*

8 **439** interrogo *S*, rogo *add.* ex Caietano (V 3, 5) *L*

Lo segundo también es imposible, pues el empuje que el objeto realiza en la potencia no se puede entender sino de forma objetiva, en lo que no se incluye ningún tipo de eficiencia.

Igualmente, si así fuera, la facultad se comportaría con mera pasividad y recibiría su acto del objeto, y esto quedó ya rechazado.[46] Queda, por tanto, justificada la exclusión de ese modo de producir el acto en su realización.

7. El otro modo, el de que el objeto concurre eficientemente a la esencia del acto, es falso.

En primer lugar, porque sólo concurre eficientemente a la esencia del acto de una facultad lo que la constituye en acto primero para actuar. Ahora bien, la facultad apetitiva está ya de por sí constituida en acto primero, y no por el objeto. Luego ella es la que produce el acto al margen del objeto. La premisa mayor es clara en sus mismos términos: la forma que constituye la cosa en acto, ésa es el principio activo. La menor es evidente por la investigación anterior.[47]

Objeción: La facultad apetitiva y el objeto no concurren como potencia y forma activa, sino como dos partes que actúan. Esto es, en primer lugar, una ficción sin base: como el apetito mismo tiene de suyo inclinación suficiente al objeto, se basta a sí mismo para producir el acto y está de más fingir una eficiencia en el objeto.

Asimismo, parece imposible: la apetición, al ser un acto vital, no puede producirla sino la facultad de que es acto; y si tuviera que concurrir otra causa, ésta sería un acto previo a la facultad, en tanto que la facultad misma hace uso de él; en esto consiste la esencia de lo vital. Ahora bien, el apetito no puede hacer uso del objeto conocido ni de la misma aprehensión formal del objeto, por darse en otra facultad. Luego estos elementos no concurren a la esencia del acto.

8. Por estas razones queda también excluido el segundo miembro de la distinción: el de la especificación del acto. Y pregunto ante todo: ¿qué significa que el objeto produce el acto en su especificación y no en su realización? O significa que el objeto no hace irrumpir a la potencia en acto, si ella misma no lo realiza e irrumpe en un acto de tal especie; o significa producir en el acto su última diferencia sin producir la nota genérica y las restantes notas esenciales del acto.

---

[46] d. 5, q. 4 (1.ª concl.).
[47] supra in hac quaestione.

Hoc secundum non potest dici. Inauditum enim est quod aliquid efficiat ultimam differentiam rei et non gradus superiores. Ista enim omnia sunt una unitas rei et qui physice causat entitatem rei, causat omnia, quae sunt de essentia illius et e contra.

Item, contra hoc procedunt argumenta facta, quia actus appetendi, etiam prout est in tali specie, est actus vitae et respectu illius est potentia posita in actu primo.

Item, res ab illo fit effective in tali specie, a quo recipit substantiam suam, ut patet in homine, et inductive in omnibus; sed obiectum non concurrit effective ad substantiam actus; ergo nec ad specificationem.

Primum autem, si non intelligatur de efficientia propria, sed de metaphorica, id est, quod obiectum praesens movet appetitum ad obiectum talis speciei, quia movet ad actum circa tale obiectum, verum est, sed non est contra conclusionem. Si vero intelligatur de propria efficientia, non potest esse verum. quia nihil determinatum assignari potest quod obiectum possit efficere, quia neque efficit actum primum neque secundum neque specificam differentiam actus, ut ostensum est.[48]

9. Et istae rationes concludunt tam de actionibus liberis quam de naturalibus, et quodam/modo magis urgent de actibus naturalibus, *S 248v*
quia ad illos est potentia magis inclinata; quodam vero modo magis in liberis, quia circa illos habet dominium ipsa potentia, et ita non possunt effici ab extrinseco principio.

Et rationes istae procedunt tam de obiecto apprehenso quam de apprehensione, ut patet ex dictis.[49]

Et confirmatur, nam obiectum appetibile abstrahit ab efficientia; ergo non potest efficere.

Item, si efficeret, non distingueretur concursus causae finalis ab efficienti.

448 contra *add.* si vel unum gradum non efficit, nullum efficiat (Ib.) *L* **452** omnibus *add.* naturae effectibus (Ib.) *L* **456** praesens *add.* ob seipsum incerta specie constitutum (Ib.) *L* **456** movet *add.* alliciatque (Ib.) *L* **456-457** ad... speciei *om. L* **459** determinatum *om. L*

9 **472** finalis *S*, formalis (V 3, 6) *L*

Lo segundo no se puede decir: es inaudito que algo produzca la última diferencia de la cosa y no los grados superiores, puesto que todo esto constituye la única entidad de la cosa; y quien causa físicamente la entidad de la cosa, causa todo lo que es de su esencia, y al contrario.

Asimismo, contra esta afirmación son válidos los argumentos expuestos, porque el acto apetitivo, incluso en cuanto puesto en tal especie, es un acto vital, respecto del cual la facultad está constituida en acto primero.

Asimismo, aquello de donde la cosa recibe su propia esencia, es su causa eficiente en tal especie, como es evidente en el caso del hombre y, por inducción, en todos los demás. Ahora bien, el objeto no concurre eficientemente a la esencia del acto. Luego tampoco a su especificación.

Lo primero, si no se entiende eficiencia en un sentido riguroso, sino metafórico, es decir, en el sentido de que el objeto presente mueve el apetito hacia el objeto de tal especie por moverlo hacia el acto que recae sobre tal objeto, es conforme a la verdad, pero no va contra nuestra tesis. Pero si eficiencia se entiende en su sentido riguroso, no puede ser verdad, puesto que nada concreto puede asignarse como posible término de la eficiencia del objeto: no el acto primero ni el acto segundo ni la diferencia específica del acto, como se ha mostrado.[48]

9. Estas razones tienen validez tanto en las acciones libres como en las naturales; en un sentido apremian más en los actos naturales, pues hacia ellos está la potencia más inclinada; pero, en otro sentido, apremian más en las libres, porque la propia facultad tiene dominio sobre ellos y ello explica que no puede producirlas un principio extrínseco.

Estas razones son válidas tanto si se trata del objeto aprehendido como de la aprehensión, como lo evidencia la investigación anterior.[49]

Razón confirmativa: El objeto apetecible no hace referencia a la eficiencia. Luego no puede ser causa eficiente.

Asimismo, si causase eficientemente, el concurso de la causa final no se distinguiría de la eficiente.

[48] supra, pp. ???
[49] supra, pp. ???

I t e m, appetitio est quasi motio quaedam in appetibile tamquam in ⌊terminum⌋; terminus autem specificat motum, non vero efficit.

De apprehensione etiam sunt argumenta, nam actus unius potentiae vitalis non efficit actum alterius potentiae.[50]

I t e m, quia apprehensio est conditio, tamquam requisita ad applicationem obiecti ad potentiam; non ergo efficit actum ipsius potentiae.

10. Sed contra conclusionem sunt argumenta quae favent illis opinionibus. Et quidem primae duae opiniones, quas ut improbabiles reliquimus,[51] fundabantur in illa maxima, quod «idem non potest se de potentia in actum reducere», quae iam saepe explicata est[52] et solutum argumentum.

Opinio vero tribuens obiecto efficientiam, vel ⌊apprehensioni⌋ obiecti, fundatur in hoc quod illa apprehensio est simpliciter necessaria ad appetendum; ergo aliquo modo efficit actum.

2.º Quia si dicamus appetitum moveri ad praesentiam appetibilis, eadem ratione posset dici de intellectu et aliis potentiis, quod se movent ad praesentiam suorum obiectorum, et nullo movo moveri effective ab illis.

3.º Obiectum praesens magis movet appetitum quam absens; ergo aliquid efficit, alias non est cur magis moveat.

4.º potest argui, quoniam in voluntate est actus circa finem et circa media; sed actus circa finem efficit actum circa media; ergo non sola voluntas efficit omnes actus suos.

5.º arguit Caietanus,[53] quoniam {Verbum divinum, quod est conceptus Patris, concurrit per modum efficientis ad productionem amoris seu Spiritus Sancti. Producit enim illum ut verum principium illius, licet non sit propria efficiens causa; ergo etiam in nobis verbum conceptum concurrit producendo ⌈effective⌉ amorem, nam tantum differt a Verbo divino, quia est accidens, illud vero substantia, quod non variat modum concursus, licet variet rationem rei productae.}

475 terminum *L*, determinatum *S*

10 **487** apprehensioni *L*, apprehensio *S* **494** movet *S*, excitat (V 3, 7) *L* **500** per... efficientis *S*, effective *P* **501-502** Producit... causa *om. P* **502** etiam *om.P* **503** producendo *S*, ad producendum *P* **503** effective *PL*, *om. S* **503** nam *S*, enim *P* **503** differt *S*, distat *P* **505** concursus *S*, diversum *P*

Asimismo, la apetición es, por así decir, un movimiento hacia lo apetecible como a su término. Ahora bien, el término especifica el movimiento, pero no lo produce.

Respecto a la aprehensión también hay argumentos: el acto de una facultad vital no produce el acto de otra facultad.[50]

Asimismo, la aprehensión es mera condición del objeto como requisito para que el objeto se aplique a la facultad. Luego no produce el acto de la facultad misma.

10. Pero contra la tesis hay argumentos que van en la línea de las opiniones puestas al principio. Las dos primeras opiniones, que desechamos[51] por improbables, se fundaban en el conocido axioma «uno mismo no puede pasar por sí de la potencia al acto». Ya la hemos explicado[52] repetidas veces y resolvimos las dificultades.

La opinión que atribuye eficiencia al objeto o a la aprehensión del objeto se funda en la razón de que esa aprehensión es absolutamente indispensable para que haya apetición. Luego de alguna manera produce el acto.

Segundo. Si decimos que el apetito mueve a presencia del objeto apetecible, por la misma razón podría decirse que el entendimiento y las demás facultades se mueven a presencia de sus objetos y en modo alguno son movidas eficientemente por ellos.

Tercero. Un objeto presente mueve con más fuerza el apetito que uno ausente. Luego algo produce, de lo contrario no hay razón para que mueva con más fuerza.

Cuarto. Se puede objetar: en la voluntad se da el acto que recae sobre el fin y sobre los medios. Ahora bien, el acto que recae sobre el fin produce el acto que recae sobre los medios. Luego la voluntad produce a solas todos sus actos.

Quinto argumento de Cayetano:[53] el Verbo divino, que es concepto del Padre, concurre eficientemente a la producción del amor o Espíritu Santo. Lo produce, en efecto, como principio verdadero de él, aunque en rigor no sea causa eficiente. Luego también en nosotros el concepto-verbo concurre produciendo eficientemente el amor; la única diferencia está en que es accidente, mientras que el Verbo divino es substancia; pero esto no altera el modo de concurrir, si bien altera la índole de lo producido.

---

[50] Cfr. Suarez, *De voluntario* VI 6, 2: (ed. Vives, 4, 248).

51 supra, pp. ???

[52] Cfr. d. 5, q. 4.

[53] Cfr. *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 80, a. 2) X, *Ib.* (1 p., q. 27, a. 3) X sq.

6.º Favet huic opinioni Aristoteles, *12 Metaphysicae, tx. 36,*[54] ubi reducit omnes causas moventes ad primum appetibile, et reductio debet esse ad causam efficientem, alias esset aequivocatio in argumento. / Ubi Averroes[55] ait quod balneum in anima facit desiderium; *S 249* Augustinus, *15 De Trinitate, cap. 23,*[56] amorem procedere a scientia; et *cap. 26*[57] ait quod amor est de gignente notitiam et de notitia genita, tamquam de parente de prole; D. Thomas, *1 p., q. 14, a. 5* et *3*; et *1 Contra Gentes, cap. 49,* et *1.2, q. 1, a. 3,* ubi dicit quod actio sumit speciem a forma, quae est principium agendi; et ideo ait actionem voluntatis specificari a fine; docet ergo finem esse principium agendi in voluntate. Et *1 p., q. 80, a. 2,* ait appetitum esse potentiam passivam, quia movetur ab appetibili. Quod dicit Aristoteles, hic, *lib. 3, cap. 7.*[58] Idem ex *1.2, q.* ⌊*27*⌋*, a. 1*[59] et *q. 22, a. 3*; et *q. 30, a. 2.*

11. Ad p r i m u m aiunt quidam apprehensionem obiecti non esse simpliciter necessariam ad appetendum; hoc tamen falsum est, nam primum principium est: «Esse nihil volitum quin sit praecognitum», et supra ostendimus[60] quod appetitus elicitus oritur ex cognitione; unde appetitus, qui cognitionem non supponit, est mortuus, non elicitus; sed vitalis, de quo hic loquimur, est elicitus. Concedo ergo apprehensionem requiri, non ut ⌊efficientem⌋, sed ut ⌊applicationem⌋ obiecti. Bonum enim est quod movet appetitum, tamen debet illi applicari ad cognitionem. Et ideo D. Thomas, *1 p., q. 82, a. 4,* ait intellectum movere voluntatem proponendo obiectum. Unde apprehensio obiecti tantum concurrit ad amorem ut causa per accidens, loquendo physice, et nihilominus est necessaria. Quae duo non repugnant, in quo multi falluntur reprehendentes Capreolum in *2, d. 25, q. 1, ad 1 contra* 3^{am} *concl.,*[61] ubi ait apprehensionem obiecti tantum esse per accidens [necessariam] actui appetitus. Non enim ita dicitur «per accidens» quasi necessaria non sit, sed quasi non per se influens in actum appetitus.

Et hinc colligitur quae coniunctio sit necessaria inter appetibile et appetitum ut sequatur operatio. Oportet enim quod vitaliter

509 249] 248 *S* **511** notitiam *S*, [*in orig.* mente; cfr. not. 57] **518** 27 *P*, 97 *S*, 9 *L*

11 **520** est *add.* quodammodo (V 3, 7) *L* **525** efficientem *L*, efficiens *S* **525** applicationem *L*, applicatio *S* **537** operatio *add.* cui rei similem tractavimus lin. 3, c. 1 (V 3, 8) *L*

Sexto. Esta opinión viene secundada por Aristóteles en *12 Metaphysicae, tx. 36*,[54] en donde reduce a un primer apetecible todas las causas con capacidad de mover; pero la reducción ha de ser a la causa eficiente, de lo contrario el argumento incurriría en equivocación. En el mismo lugar Averroes[55] dice que el baño produce un deseo en el espíritu; Agustín, *15 De Trinitate, cap. 23*,[56] dice que el amor procede del saber; y en el *cap. 26*[57] que el amor proviene del que engendra la noticia y de la noticia engendrada, como de procreador y procreado; Santo Tomás en *1 p., q. 14, aa. 3* y *5*, y en *1 Contra Gentes, cap. 49* y *1.2, q. 1, a. 3*, donde dice que la acción toma su especie de la forma, que es principio operativo; por eso dice que la acción de la voluntad queda especificada por el fin; luego enseña que el fin es principio operativo en la voluntad. Y en *1 p., q. 80, a. 2* dice que el apetito es una potentia pasiva, porque está movido por el objeto apetecible. Es lo que dice Aristóteles al respecto en el *lib. 3, cap. 7*.[58] Lo mismo se desprende de *1.2, q. 27, a. 1*[59] y *q. 22, a. 3 ad 22*; y *q. 30, a. 2*.

11. Al primer argumento responden algunos que la aprehensión del objeto no es absolutamente indispensable para que haya apetición. Pero esto es falso, pues el primer axioma es que «nada haya querido que no sea previamente conocido»; ya hemos probado además antes[60] que el apetito elicitivo brota del conocimiento. Por tanto, un apetito que no supone el conocimiento, está muerto, no es elicitivo; pero el vital, del que aquí hablamos, es elicitivo. En consecuencia, concedo que se requiere la aprehensión, pero no como causa eficiente, sino como aplicación por medio del conocimiento. Por eso Santo Tomás en *1 p., q. 82, a. 4* dice que el entendimiento mueve a la voluntad proponiéndole el objeto. La aprehensión, pues, del objeto sólo eventualmente concurre al deseo como causa, hablando en sentido físico; y, no obstante, es necesaria. Son dos cosas que no se contradicen. Es un punto en el que se equivocan muchos, cuando se lo echan en cara a Capréolo en *2, d. 25, q. 1, ad 1, contra 3am concl.*,[61] en donde dice que la aprehensión del objeto sólo eventualmente es necesaria para que se dé el acto del apetito. «Eventualmente» no se ha de entender en el sentido de que no sea necesaria, sino en el sentido de que no influye de suyo en el acto del apetito.

---

[54] cap. 5: 1072 a 26-b.

[55] *o. c.*, ff. ccxliij sq.: «... balneum duplicem habet formam in anima et extra animam, et propter illam formam, quae est in anima, desideramus aliam formam, quae est extra animam: forma igitur animae balnei inquantum est in anima agens desiderium et motum, secundum autem quod est extra animam est finis motus non agens.»

[56] CChL 50A, 520, 16 (PL 42, 1090).

[57] XV 26, 47: CChL 50A, 527, 84 sq. (PL 42, 1094): «qua iam parta seu genita, voluntas illa perficitur, eo fine requiescens, ut qui fuerat appetitus quaerentis, sit amor fruentis, qui iam de utroque, id est, de gignente mente et de genita notitia tamquam de parente et prole procedat?»

[58] *De an.*, 431 a 1-4.

[59] Cfr. etiam 1.2, q. 18, a. 2, ad 3; *De an.*, II, lect. 5, nn. 289 sqq.

[60] d. 10, q. 1 (1.ª et 2.ª concl.).

[61] a. 3: *o. c.*, t. 2, p. 241, col. 2.

uniantur in eadem anima, in ⌊quo⌋ differt a potentia cognoscitiva,[62] quae requirit unionem obiecti cum potentia; alia vero tantum postulat unionem obiecti cum alia potentia cognoscitiva eiusdem animae.

Ad secundum respondetur quod determinatio potentiae ad hunc vel illum actum non est sufficiens ut obiectum effective concurrat; sed in potentiis cognoscitivis potissima ratio fuit modus operandi illarum potentiarum, qui est per assimilationem; et ideo est in eis maior indeterminatio, quia carent omni actuali principio per quod assimilentur. Appetitus vero non operatur illo modo, sed inclinando se in obiectum; et quia de se est inclinatio / et pondus, saltem in actu *S 249v*
primo, ideo non eget activitate obiecti.

Ad tertium respondetur id esse, quia obiectum praesens clarius et fortius apprehenditur, et ita melius applicatur appetitui, et magis movet illum.

Ad quartum respondetur: Transeat totum: quod voluntas ex volitione finis determinetur ad volitionem mediorum; si autem intellectus ex assensu principiorum determinatur ad assensum conclusionum, hoc tamen non est contra conclusionem, nam in illa tantum excludimus efficientiam obiecti vel alterius potentiae ab appetitu, non tamen negamus quin possit voluntas medio uno actu suo alium efficere.

Quintum argumentum non est ad rem, nam {Verbum divinum est persona intelligens et amans, et ideo potuit producere amorem; ⌈unde non concurrit ut obiectum, sed ut immediatum producens, quatenus eadem est voluntas eius et Patris⌉; verbum autem nostrum non amat, et ideo non producit amorem.}

Ad sextum respondetur quod Aristoteles ibi[63] docet primum movens movere ut primum appetibile, quia alias moveret propter alium finem. Et sic patet illum loqui de causalitate ⌈finali⌉. Averroes[64] vero loquitur de motione metaphorica, et de eadem debet interpretari D. Thomas ubicumque de eo loquitur.[65] Et quando finem vocat principium actionis, loquitur moraliter, non physice. Et eodem modo appetitus dicitur potentia passiva metaphorice, sicut motio finis metaphorica est. Et haec de principio actus appetitus.

538 quo *L,* qua *S* **540** eiusdem *add.* licet (Ib.) *L* **541** determinatio *S,* terminatio(nem) (Ib.) *L* **547** se *om. L* **547** 249] 248 *S* **553** volitione *S,* intentione (Ib.) *L* **553** volitionem *S,* electionem (Ib.) *L* **553** si autem *S,* sicut (Ib.) *L* **557** suo *S,* medio *L* **559** persona *SP, om. L* **560-561** unde... Patris *P, om. S* **565** finali *L, om. SP*

De ahí se desprende cuál es el tipo de unión que se requiere entre objeto apetecible y apetito, para que se siga el acto. Es preciso, efectivamente, que se una vitalmente en la misma alma.

En este aspecto difiere de la facultad cognoscitiva,[62] que exige la unión del objeto con la facultad; la apetitiva, en cambio, sólo reclama la unión del objeto con otra facultad, la cognoscitiva de la misma alma.

Respuesta al segundo argumento: La determinación de la facultad a este o aquel acto no basta para que el objeto concurra eficientemente. En las facultades cognoscitivas se da una razón muy poderosa: su modo de actuar, que es por asimilación; por eso se da en ellas una mayor indeterminación, al carecer de todo principio vital actual que cause la asimilación. El apetito, en cambio, no actúa de ese modo, sino por inclinación al objeto; y como es de suyo inclinación y peso, al menos en acto primero, por eso necesita la acción del objeto.

Respuesta al tercer argumento: La razón es que el objeto presente se aprehende con más claridad y viveza, y de ese modo se aplica mejor al apetito y lo mueve más.

Respuesta al cuarto argumento: Pase todo ello: que la voluntad se determine por el deseo del fin al deseo de los medios, como el entendimiento se determina por el asentimiento de los principios al asentimiento de las conclusiones. Pero eso no contradice nuestra tesis, porque en ella excluimos sólo la eficiencia del objeto o de otra facultad distinta del apetito; no negamos, sin embargo, que pueda la voluntad mediante un único acto suyo producir otro.

El quinto argumento no hace al caso: el Verbo divino es persona que entiende y ama, y por eso puede producir el amor; no concurre, por tanto, como un objeto, sino el inmediato producente, en cuanto que su voluntad y la del Padre es una misma. Pero nuestro concepto-verbo no ama, y por eso no produce amor.

Respuesta al sexto argumento: Aristóteles en ese lugar[63] enseña que la primera causa con capacidad de mover mueve en calidad de primer apetecible, porque de lo contrario movería con miras a otro fin. Es, pues, claro que está hablando de la causalidad final. Y Averroes[64] habla de moción en un sentido metafórico, y en ese mismo sentido se ha de entender Santo Tomás[65] siempre que habla de él; y cuando al fin lo llama principio de acción, está hablando en un sentido moral, no físico; y de la misma manera al apetito se le llama metafóricamente potencia pasiva, al igual que es metafórica la moción del fin. Baste esto sobre el origen del acto del apetito.

---

[62] Cfr. d. 5, q. 1.

[63] *Metaphys.* XII 5: 1072 a 26-b.

[64] Cfr. nota 55.

[65] Cfr. pp. ???

12. De termino vero illius, licet doctores dissentiant —Scotus, in 1, d. 6 et 10;[66] et ibidem Gregorius[67] et Durandus,[68] negant per actum voluntatis aliquid produci, quod videtur sentire D. Thomas, *De veritate, q. 4, a. 2, ad 7*; Capreolus tamen in *1, d. 10, q. 1,*[69] et Caietanus, *1 p., q. 27, a. 3;*[70] Ferrariensis, *4 Contra [Gentes], cap. 29,* aiunt per actum appetitus produci aliquid, et insinuant illud esse realiter distinctum ab actu—, tamen haec decisio apud nos facile est ex supra dictis, *d. 5.*[71]

Certum iudico in actu appetitus reperiri aliquid per modum operationis et aliquid per modum operati, et esse terminum et viam in tali actu, formaliter tamen distingui. Quod est opinio D. Thomae, *1 p., q. 27, a. 3*; et clarius *q. 37, a. 1.*

Et ratio est illa communis, quia ubi est nova qualitas producta, est etiam productio illius; actus ⌊autem⌋ appetitus qualitas est; ponere autem in appetitu qualitatem, per actionem ab ⌈illa⌉ realiter distinctam, productam, mihi non probatur: sine ratione et sine necessitate ulla ponitur; id ergo quod appetitu producitur est terminus actus, quo ipse amat, qui est pondus quoddam in rem amatam, iuxta illud Augustini: «Amor meus, pondus meum».[72] Et propter hoc dicitur amatum quoddammodo esse in amante, quasi trahendo / illum ad se; et per illud di- *S 250*
citur esse amans en re amata. Propter quod quidam philosophus dixit quod anima potius est ubi amat quam ubi animat. Et *Mt.* <*6*>[73] dicitur: «Ubi [...] est thesaurus tuus, etc.»

De actu appetitus haec dicta sint. De potentia vero ipsa iam in principio[74] diximus.

12 **583** autem *L*, at *S* **584** illa *S*, illo (V 3, 9) *L* **586** terminus actus *S*, ipse... actus (Ib.) *L* **588-591** amatum... dicitur *om. L* **589** 250] 249 *S* **591** 6] 5 *SL*

12. Sobre su término hay discrepancias entre los autores. Escoto en *1, dd. 6* y *10,*[66] y en el mismo lugar Gregorio[67] y Durando[68] niegan que el acto de la voluntad produzca algo; y es, al parecer, la opinión de Santo Tomás en *De veritate, q. 4, a. 2, ad 7.* Capréolo, sin embargo, en *1, d. 10, q. 1*[69] y Cayetano en *1 p.,* q. 27, a. 3,[70] al igual que Silvestre de Ferrara en *4 Contra Gentes, cap. 29,* dicen que el acto del apetito produce algo y que ese algo es realmente distinto del acto.

A nosotros, sin embargo, nos resulta fácil decidir esta cuestión por las razones expuestas en la *d. 5.*[71]

Tengo por cierto que en el acto del apetito se da un aspecto operante y un aspecto operado; y que hay en ese acto un término y un camino, pero que se distinguen formalmente. Es la opinión de Santo Tomás en *1 p., q. 27, a. 3;* y con más claridad en *q. 37, a. 1.*

La razón es la comúnmente admitida de que donde hay cualidad nueva producida, allí hay también producción de ella; ahora bien, el acto del apetito es una cualidad. Pero no me satisface admitir en el apetito una cualidad producida por una acción realmente distinta de ella: no hay razón ni necesidad alguna de ello. Luego lo que en el apetito se produce es término del acto con que ama, que es un cierto peso hacia la cosa amada, según la expresión de Agustín: «Amor mío, peso mío.»[72] Justo por eso se dice que el amado se da de algún modo en el amante, atrayéndolo, como quien dice, hacia sí; y por eso se dice que el amante está en la cosa amada. Es la razón por la que dijo un filósofo que el alma está más en donde ama que en donde anima. Y en *Mt 6*[73] se lee: «Donde está tu tesoro, etc.»

Baste con lo dicho sobre el acto del apetito; sobre la facultad misma ya hablamos al principio.[74]

---

[66] *o. c.,* t. 9, pp. 507-515 (d. 6); 787-819 (d. 10).
[67] *Sent.* I, dd. 6 et 10: *o. c.,* ff. 55v sq.; 70v sqq.
[68] Cfr. *Sent.* I, d. 27, q. 2, nn. 13 sqq.; II, d. 1, q. 4, nn. 35 sqq.: *o. c.,* ff. 77v sq., 130.
[69] a. 2, ad argumentum Durandi: *o. c.,* t. 1, f. 137, col. 1.
[70] *Comm. in S. Th.D. Thomae* (1 p., q. 27, a. 3) V.
[71] d. 5, q. 5.
[72] Cfr. *Confessiones* XIII 9, 10: PL 32, 849.
73 *Mt.* 6,21.
[74] d. 10, q. 1.

DISPUTATIO UNDECIMA

De appetitu sensitivo

Duos ⌊distinximus⌋ appetitus in praecedenti disputatione, scilicet sensitivum et rationalem. Et ideo postquam dictum est in communi de appetitu, de partibus illius subiectivis dicendum sequitur. Incipiamus autem ab appetitu sensitivo tamquam a notioribus. Qui appetitus sensualitas dici solet, quamvis sensualitas in malam partem usurpari solet, scilicet ut significat ipsum appetitum quatenus contra rationem insurgit. Et ideo Augustinus, *12 De Trinitate, cap. <13>,*[1] sensualitatem serpenti comparat, quia suggestione allicit rationem. Unde homines hunc motum sequentes sensuales vocamus. Res tamen certa est quod sensualitas non est alia potentia ab appetitu sensitivo. Et ideo idem est agere de sensualitate et de appetitu sensitivo.

QUAESTIO 1

Utrum in appetitu sensitivo sint plures potentiae habentes obiecta diversa

1. In hac quaestione est antiqua sententia quae distinguit appetitum sensitivum in duas potentias, quarum alia concupiscibilis ⌈et alia irascibilis⌉ dicitur. Duo enim exercitia exercere debet appetitus ani-

2 De... sensitivo *om. L* **3** distinximus *L*, diximus *S* **9** insurgit *add.* et illam praevenit (V 4, 1) *L* **9** 13] 3 *SL* **13** sensitivo *add.* Primo ergo quaerimus de vulgari distinctione appetitus sensitivi in concupiscibilem et irascibilem. (Ib.) *L*
14-15 Quaestio... diversa [*immediate post caput IV*] *L*

1 **17-18** et...irascibilis *L, om. S* **18-19** animalis *S*, naturae (V 4, 2) *L*

DISPUTA UNDÉCIMA

El apetito sensitivo

En la disputa anterior hemos distinguido dos tipos de apetito: el sensitivo y el racional; por ello, tras el tema del apetito en general, cumple tratar a continuación el de sus clases. Comencemos por el apetito sensitivo, como cosa más conocida. Este apetito suele recibir el nombre de sensualidad, si bien sensualidad suele tener una connotación peyorativa: viene a significar el propio apetito en cuanto se rebela contra la razón. Por ello, justamente, S. Agustín en *12 De Trinitate, cap. 13,*[1] compara la sensualidad a una serpiente, por seducir sugestivamente a la razón. De ahí que llamemos sensuales a las personas que se dejan llevar de este movimiento. Sin embargo, es cosa cierta que la sensualidad no es una facultad distinta del apetito sensitivo; y por ello es lo mismo estudiar la sensualidad y el apetito sensitivo.

CUESTIÓN 1

¿Se dan en el apetito sensitivo varias facultades con objetos diferentes?

1. Hay en esta cuestión una antigua teoría que distingue en el apetito sensitivo dos facultades, la concupiscible y la irascible. En efecto, son dos las funciones que debe ejercer el apetito animal: una primera consiste en perseguir los bienes apeteciendo; y como a veces estos bienes encuentran obstáculo en sus contrarios, una segunda tarea consiste en defenderlos. Por razón del primer acto se admite una potencia con el nombre de concupiscible, cuyo objeto es el bien concupiscible o deleitable.

---

[1] XII 13, 20: CChL 50, 374, 13 (PL 42, 1009); cfr. *Ib.* XII 12, 17: CChL 50, 372, 22 (PL 42, 1008).

malis: primum est prosequi bona appetendo illa; et quia haec bona saepe impediuntur a contrariis, ideo secundum munus est tueri illa. Propter primum actum ponitur virtus, quae concupiscibilis dicitur, cuius obiectum est bonum concupiscibile seu delectabile. Ad secundum actum ponitur irascibilis, quae a Damasceno, *2 Fidei orthodoxae, cap. 16*,[2] dicitur <ira>, cuius obiectum / *S 250v* ponitur bonum sensibile arduum, nam ista potentia non fertur in bonum propter delectationem illius, nam saepe prosequitur tristia et dolorosa sensui, sed appetit bonum quatenus arduum est et defendendum a contrariis.

Hanc opinionem, sic expositam, tuetur D. Thomas, supra,[3] et *De veritate, q. 15, a. 3*. Idem tenuit Pythagoras et Plato,[4] quos refert Plutarchus, *4 De placitis philosophorum, cap. 4*.[5] Idem Nysenus, *lib. 4* suae *Philosophiae, cap. 8*.[6] <Idem> tribuitur communiter Augustino[7] et Hieronymo.[8] Idem tenet Galenus, *6 De usu partium, cap. 18*.[9]

Prima ratio illorum est: in potentiis materialibus quaelibet distinctio obiectorum formalium sufficit illas distinguere. Non enim sunt potentiae adeo universales; sed <haec> est sufficiens distinctio earum; ergo.

2.ª In potentiis cognoscitivis sensitivis datur multitudo potentiarum; ergo etiam in appetitivis.

3.ª Saepe irascibilis appetit contra inclinationem concupiscibilis; ergo sunt potentiae diversae. Antecedens patet, quia irascibilis semper amat tristia ut ⌊repugnet⌋ contrariis; amare autem tristia est contra rationem concupiscibilis.

4.ª Quia passiones istarum virtutum sunt contrariae, {nam concupiscentia <accensa> minuit iram et e contra; ira <accensa> minuit concupiscentiam.}

Rationes tamen istae non videntur concludere distinctionem realem inter has potentias.

2. Optime enim dici potest unicam esse potentiam sensitivam, ordinatam ad apprehendendum omne bonum quod per sensum apprehenditur illamque habere actus quibus prosequitur illud bonum —et

20 tueri illa *S*, contraria obstacula removendi, adeptaque iam bona tuendi. (Ib.) *L* **24** ira] concupiscibilis (!) *S*, iram *L* **35** haec] hic *S* **41** repugnet *L*, repugnat *S* **43-44** nam... contra *om. L* **44** accensa[1]] ascensa *S*, vehemens *P* **44** accensa[2]] vehemens *P*

Para el segundo acto se admite la irascible, a la que Damasceno denomina ira, *2 Fidei Orthodoxae, cap. 16,*[2] y de la que se propone como objeto el bien sensible arduo: en efecto, esta facultad no se dirige al bien por razón de su delectabilidad —a veces, efectivamente, persigue cosas penosas y dolorosas para el sentido—, sino que apetece el bien en cuanto que es arduo y necesita defenderse de sus contrarios.

Esta opinión la defiende Santo Tomás en el pasaje antes citado[3] y en el *De veritate, q. 15, a. 3.* La sostienen Pitágoras y Platón,[4] citados por Plutarco, *4 De placitis philosophorum, cap. 4.*[5] También el Niseno, *lib. 4* de su *Philosophia, cap. 8.*[6] Le es atribuida generalmente a S. Agustín[7] y a S. Jerónimo:[8] La sostiene Galeno, *6 De usu partium, cap. 18.*[9]

Una primera razón: En las facultades materiales, cualquier distinción de objetos formales es suficiente para distinguirlas. En efecto, no poseen estas facultades un alto grado de universalidad; ahora bien, dicha distinción basta para distinguirlas. Luego.

Segunda: En las facultades cognoscitivas sensitivas se da una pluralidad de facultades; luego también de las apetitivas.

Tercera. A veces la irascible apetece contra la inclinación de la concupiscible; luego son facultades diferentes. El antecedente es claro, porque la irascible ama siempre cosas penosas en su tarea de rechazar los contrarios; ahora bien, amar cosas penosas va en contra del carácter de la concupiscible.

Cuarta: Las pasiones de estas potencias son contrarias, toda vez que la excitación de la concupiscencia disminuye la ira, y, al contrario, la excitación de la ira disminuye la concupiscencia.

No obstante, tales razones en favor de una distinción real de las facultades mencionadas no son, al parecer, concluyentes.

2. En efecto, puede muy bien afirmarse la existencia de una facultad sensitiva única, destinada a la aprehensión de todo bien aprehendido por los sentidos, y que posee actos con los que persigue ese bien —y en cuanto tal se denomina concupiscible— y actos con los que lo defiende de los contrarios —y en cuanto tal se denomina irascible—.

---

[2] PG 94, 931 sq.
[3] 1 p., q. 81, a. 2, cfr. 1.2, q. 23, aa. 1-4; *De an.* III, lect. 14, nn. 802-806.
[4] Cfr. *Tim.* 61 d-70 d.
[5] *o. c.*, p. 346.
[6] Ps.-Gregorius Nyss. = Nemesius, *De nat. hom.*, cap. 16 sq.: PG 40, 672-676.
[7] Cfr. *De Trin.* VI 4, 7: PL 42, 990; et passim in *De Trinitate.*
[8] Cfr. *In Ezeq.* I 1, 6-8 a; CChL 75, 11, 209 (PL 25, 22). Cfr. *In Mt.*13,13.
[9] *o. c.*, 1.ª cl., f. 155vG.

ut sic dici concupiscibilem—, et actus quibus tuetur illud a contrariis —et ut sic dici irascibilem—.

Et quod hoc verum sit probatur:

1.º Quia in potentiis cognoscitivis sensitivis una est potentia universalis in illo genere quae apprehendit omne obiectum sensibile; ergo illi correspondet una potentia appetitiva universalis in illo gradu quae amat et prosequitur omne bonum sensibile. ⌊Antecedens⌋ autem probatum est supra.[10] Consequentia tenet tum a paritate rationis tum quia appetitus non sequitur cognitionem sensus exterioris, ut supra[11] vidimus, quia solus interior sensus cognoscit rationem convenientis et nocivi; ergo si potentia movens appetitum est una, etiam potentia appetitiva est una.

Et c o n f i r m a t u r. Nam consuetum est naturae amare unitatem quantum potest; nihil autem repugnat dari potentiam universalissimam intra latitudinem obiecti sensibilis; ergo.

2.º arguitur. Quia actus irascibilis et concupiscibilis sunt adeo inter se connexi et ordinati ut ⌈non⌉ possint recte separari et diversis potentiis tribui; ergo melius tribuentur eidem. Simili argumento conclusimus supra[12] tantum dari unum / sensum interiorem et non dis- *S 251*
tingui realiter. Antecedens probatur. quia irascibilis versatur circa bona iam concupita, iuxta illud *Iac*: «Unde bella et lites inter vos, [...] non ex concupiscentiis vestris, etc.»[13] Et Aristoteles, *8 De animalibus*,[14] ait quod <pugnae> animalium sunt de rebus concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis; nihil ergo defendit irascibilis nisi concupita; ergo congruum et necessarium est ut eadem sit potentia concupiscens et defendens, nam si tota ratio defendendi est quia concupiscit, quomodo una potentia defendit quod alia concupiscit?

E x p l i c a t u r et confirmatur hoc. Nam irascibilis irascitur contra impedientem boni concupiti executionem; ergo appetit tollere id quod impedit executionem; ergo etiam appetit consecutionem eiusdem boni; ergo eadem est potentia appetens bonum et appetens tollere impedimentum.

3.º arguitur. Si istae potentiae distinctae sunt, quaenam illarum est perfectior? Nam ex una parte videtur quod irascibilis, quia illi tribuitur obiectum altius et nobilius; aliunde tamen videtur minus per-

2 **57** Antecedens *L*, consequens *S* **67** non *L*, *om. S* **69** 251] 250 *S* **71** bona *S*, *om.* V **73** pugnae] pugna *S*, pugnas *L* **74** nisi *add.* prius (V 4, 2) *L* **81** tollere *S*, om: *L*

La verdad de esta tesis tiene prueba:

Primero: En las facultades sensitivas cognoscitivas hay, dentro de ese género, una sola facultad universal que aprehende todo objeto sensible; luego a ella corresponde una sola facultad apetitiva, también universal en ese grado, la cual ama y persigue todo bien sensible. El antecedente ha sido probado en páginas anteriores.[10] La inferencia es válida, tanto por existir paridad de razón como por el hecho de que el apetito no sigue al conocimiento del sentido externo, como vimos anteriormente,[11] dado que el sentido interno es el único que conoce el carácter de conveniente y nocivo; luego, si la facultad que mueve el apetito es una sola, también la facultad apetitiva es una sola.

Confirmación: es un comportamiento regular de la naturaleza procurar la unidad en la medida de lo posible; ahora bien, no hay contradicción alguna en que exista una facultad máximamente universal dentro del área del objeto sensible; luego.

Un segundo argumento: Los actos de la irascible y la concupiscible están tan vinculados y relacionados entre sí, que no es posible razonablemente separarlos y atribuirlos a facultades distintas; luego es más acertado atribuirlos a una misma facultad. En páginas anteriores[12] llegamos con un razonamiento análogo a la conclusión de que únicamente se da un solo sentido interno, carente de distinciones reales. Prueba del antecedente: la irascible tiene por objeto bienes que ya han sido apetecidos por la concupiscible, a tenor de las palabras de Santiago: «¿De dónde esas guerras y querellas entre vosotros? ¿No será precisamente de esos apetitos vuestros? etc.»[13] Y Aristóteles, *8 De animalibus*,[14] afirma que las luchas de los animales tienen por objeto intereses concupiscibles, concretamente, los alimentos y el sexo; consiguientemente, la irascible defiende únicamente lo que ha sido apetecido por la concupiscible; luego es conveniente y necesario que sea una misma la facultad que apetece concupisciblemente y la que defiende, porque, si toda la razón de la defensa es justamente la apetición concupiscible, ¿cómo va a ser una la facultad que defiende y otra distinta la que apetece concupisciblemente?

Explicación y confirmación: la irascible lleva su ira contra lo que obstaculiza la ejecución del bien concupiscible apetecido; luego apetece la eliminación de lo que obstaculiza la ejecución; luego también apetece la consecución de ese mismo bien; luego es una misma la facultad que apetece el bien y la que apetece la eliminación del obstáculo.

---

[10] d. 8, q. 1, n. 21 (3.ª concl.); d. 8, q. 2, n. 3.

[11] d. 6., q. 2, n. 7 (1.ª concl., de sensu interno); nn. 10.13 (2.ª et 3.ª concl.).

[12] Cfr. in hac d. not.10.

[13] *Iac.* 4,1.

[14] = *De hist. an.*: 589 a 2; 596 b 20 sq.; cfr. *Ibid.* 571 b 8.

fecta, nam tota ordinatur ad bonum concupiscibilem, scilicet ad defensionem illius, unde passiones concupiscibiles nobiliores sunt, scilicet amor, desiderium, etc. Neutrum ergo potest dici convenienter.

Tandem rationes probantes hanc distinctionem non urgent, et distinctio rerum sine sufficienti probatione non debet admitti.

Ad primam enim dicitur quod illae rationes diversae obiectorum non sunt sufficientes ad distinguendas potentias, quia comprehenduntur sub una ratione adaequati obiecti et inter se sunt ita subordinatae quod non possunt commode diversis potentiis tribui.

Ad secundam respondetur [argumentum] non esse sumendum ex sensibus exterioribus. Hi enim non movent appetitum immediate; sumendum ergo est ex interiori sensu.

Ad tertiam respondetur quod cum irascibilis tota sit propter concupiscibilem, numquam potest illi esse totaliter contraria; unde si appetitus sensitivus aliquando amat tristia, est ut consequatur alia delectabilia, quae magis appetit. Quod non est contra inclinationem ipsius concupiscibilis, sed potius perficit illam, cum sit propter concupita.

Ad quartam respondetur illud non esse sufficiens signum, quia non provenit ex diversitate potentiarum, sed ex pluralitate actuum, nam una potentia, dum unum actum exercet, distrahitur ab aliis; unde etiam contingit quod concupiscentia <accensa> circa rem, / di- *S 251v*
minuat concupiscentiam circa aliam. Potest etiam illud oriri, quia sunt actus contrarii, licet pertineant ad concupiscibilem; non ergo est illud sufficiens signum.

Quocirca rationes pro secunda parte factae[15] probabiliores sunt et forte antiqui noluerunt distinctionem realem ponere, sed tantum ⌊distinxerunt⌋ haec duo munera eiusdem potentiae ad exponendum melius eius actus et passiones, sicut etiam distinxerunt intellectum in practicum et speculativum, quamvis sint una potentia. Et hanc sententiam insinuat Aristoteles, *lib. 3, tx. 29;*[16] et eamdem tenet Scotus[17] et sequaces, quamvis alia via.

3. Ex decisione huius quaestionis licet colligere quomodo sit assignandum obiectum adaequatum appetitui sensitivo. In qua re varii sunt qui distinctionem realem ponunt inter irascibilem et concupiscibilem,

87 sunt *S*, creduntur (V 4, 3) *L* **100** alia *S*, *om. L* **107** accensa] ascensa *S*
113 distinxerunt *L*, dixerunt *S* **113** munera *S*, nomina (V 4,4,) *L*

Tercer argumento: Caso de que tales facultades sean distintas, ¿cuál de ellas es más perfecta? De una parte, parece que la irascible, por atribuírsele un objeto más elevado y noble; de otro lado, sin embargo, tiene visos de menos perfecta, por estar toda ella orientada hacia el bien concupiscible, concretamente hacia la defensa del mismo, de donde las pasiones concupiscibles —el amor, el deseo, etc.— vienen a ser más nobles.

Finalmente, carecen de fuerza las razones en favor de la mentada distinción, y sin prueba suficiente no debe admitirse una distinción real.

Respecto a la primera razón se afirma que diversos objetos formales no son suficientes para una distinción de facultades, porque quedan inscritos en la categoría única de objeto adecuado, y poseen entre sí una subordinación tan fuerte que no interesa la posibilidad de atribuirlos a facultades distintas.

Respuesta a la segunda: importa que no se haga estribar el argumento en los sentidos externos, porque no son ellos los que mueven inmediatamente el apetito, sino, lógicamente, el sentido interno.

Respuesta a la tercera: como toda la razón de ser de la irascible reside en la concupiscible, nunca puede serle totalmente contraria; de ahí que, si el apetito sensitivo ama en algún momento lo penoso, es en orden a conseguir alguna otra cosa deleitable: el fenómeno, lejos de ser contrario a la concupiscible en sí, más bien la perfecciona, al tener como fin un objeto concupisciblemente apetecido.

Respuesta a la cuarta: no es suficiente el indicio mencionado; en efecto, no proviene de la diversidad de facultades, sino de la pluralidad de actos, puesto que una determinada facultad, mientras que ejerce un determinado acto, queda, en dirección distinta, apartada de los otros; por ello acontece también que la excitación de la concupiscencia en torno a un interés disminuye la concupiscencia en torno a otro. Es también posible que nazca, en alguna medida, de una incompatibilidad existente entre los actos. Ejemplo: el amor elimina el odio, por ser actos contrarios, aunque se inscriban en el ámbito de la concupiscible; en consecuencia no es suficiente el indicio mencionado.

Por tanto, las razones en favor de la segunda postura[15] poseen mayor probabilidad, y quizás los antiguos, lejos de pretender establecer una distinción real, se limitaron a distinguir las mentadas dos funciones de una misma facultad para dar mejor cuenta de sus actos y pasiones, del mismo modo que hicieron también distinción entre entendimiento práctico y teórico, por más que constituyan una sola facultad. Aristóteles, *lib. 3, tx. 29*,[16] apunta esta teoría; la mantienen Escoto[17] y su escuela, aunque por camino distinto.

---

[15] cfr. supra, lin. 48 sqq.

[16] *De an.*: 431 a 10-14; cfr. *Ibid.* 433 b 3 sq.

[17] Cfr. *Oxon.* II, d. 6, q. unica, n. 15. *o. c.*, t. 13, pp. 38-47; *Report. Par.* d. 6, q. unica: *o. c.*, t. 23, pp. 74-77; I, d. 2, q. 7, n. 47; d. 8, q. 4; d. 10; d. 26; IV, d. 49, q. 2.

nam concupiscibili assignatur pro obiecto bonum delectabile, quod concupiscibile dicitur. De irascibili vero dicunt quidam quod, sicut cognitio sensitiva est duplex, nempe cognitio rerum secundum rationes sensatas et cognitio secundum rationes insensatas, ita —inquiunt— appetitus est duplex: alius qui fertur in rationem boni sensatam, alius est qui fertur in rationem boni alterius non sensatam. Quod insinuat Caietanus, *1 p., q.* ⌊*81*⌋, *a.* ⌊*2*⌋, in fine.[18]

Sed hoc mihi displicet, nam ratio boni et convenientis numquam est ratio sensata, id est, aliquo sensu exteriori cognita, ut ex dictis[19] constat, quia sensus exterior non cognoscit rationem convenientis.

I t e m, amor quo ovis amat filium ad concupiscentiam pertinet; et similiter timor lupi, et tamen cognoscere filium sub ratione amici et lupum sub ratione inimici ad rationem insensatam pertinet.

Alii ergo dicunt quod inter bona quaedam sunt delectabilia secundum sensum, alia vero censentur bona, non quia delectant, sed quia conducunt ad ⌊victoriam⌋ consequendam. Et huiusmodi bona aiunt obiectum irascibilis.

Sed i n t e r r o g o: Quaenam sit ratio boni sub qua irascibilis fertur in obiectum suum? Non enim est ratio boni in communi, quia haec pertinet ad voluntatem. Neque est ratio honesti, quia huiusmodi ratio boni sumitur ex conformitate ad rationem rei. Et ideo tantum potest appeti ab illa potentia quae a ratione movetur. Neque etiam potest esse ratio boni utilis, nam haec ratio consistit in ordine medii ad finem, / quam comparationem sensus facere non potest, ut ex supra dictis[20] *S 252* patet. Ergo vel est ratio boni delectabilis sensui —et sic obiectum irascibilis confundetur cum obiecto concupiscibilis—, vel erit aliqua superior ratio boni ab his distincta, quam assignare difficile erit, vel certe impossibile et contra omnes auctores.

Et eisdem argumentis impugnatur opinio dicentium obiectum irascibilis esse bonum arduum. Interrogo enim: Illa particula «arduum» quodnam bonum contrahit? {Non enim contrahit bonum in communi, quia irascibilis non fertur in omnia bona ardua, ut ex se constat; contrahit ergo aliquam determinatam rationem boni;} ergo contrahit bonum delectabile, nam haec ratio est ratio boni maxime sensibilis; {ergo bonum delectabile arduum erit obiectum irascibilis.}

3 **125** alius... sensatam *S*, *om.* *L* **127** 81... 2 *L*, 82... 1 *S* **128** hoc *S*, haec... philosophia (V 4, 5) *L* **136** victoriam *L*, rationem *S* **144** 252] 251 *S* **152-153** ut... constat *S*, ut patet *P*

3. La solución dada a esta cuestión permite inferir el modo preciso de señalar al apetito sensitivo su objeto adecuado. En este empeño son varios los que establecen distinción real entre lo irascible y lo concupiscible: a la concupiscible, en efecto, le señalan como objeto el bien deleitable, denominado concupiscible.

Respecto a la irascible hay diversas afirmaciones: Según algunos autores, del mismo modo que el conocimiento sensitivo es doble, a saber, conocimiento de objetos, por sus aspectos sensibles, y conocimiento por los aspectos insensibles, el apetito —dicen— es también doble: uno que se dirige al aspecto sensible de un bien, otro que se dirige al aspecto insensible de un segundo bien. Tesis que apunta Cayetano, *1 p., q. 81, a. 2,* al final.[18]

No comparto la tesis: en efecto, el aspecto formal de bueno y conveniente nunca es un aspecto sensible, es decir, conocido por un sentido externo, como demuestran las afirmaciones anteriores,[19] porque el sentido externo no conoce el aspecto formal de conveniente.

Asimismo, el amor con el que la oveja ama al hijo se inscribe en el ámbito de la concupiscencia; caso similar es el del temor al lobo. Y, sin embargo, conocer al hijo, bajo el aspecto de amigo y al lobo bajo el aspecto de enemigo pertenece al área del aspecto formal insensible.

Otros autores, pues, afirman la existencia de dos tipos de bienes: los deleitables según el sentido y los que se estiman bienes, no por deleitar, sino por conducir a la consecución del éxito; y estos últimos los consideran objeto de la irascible.

Mas yo pregunto: ¿Cuál es la perspectiva desde la que la irascible se dirige a su objeto? Porque no es una perspectiva de bien en general, la cual se inscribe en el área de la voluntad. Tampoco es una perspectiva de bien moral, porque tal perspectiva procede de la conformidad de la cosa con la razón; y, por lo mismo, tan sólo es posible la apetición para una facultad que sea movida por la razón. Tampoco es posible una perspectiva de bien útil, porque la esencia de esta perspectiva reside en la relación de medio a fin, relación de una comparación, que el sentido es incapaz de realizar, como ponen de manifiesto las averiguaciones anteriores.[20] Por consiguiente, o se trata de una perspectiva de un bien que sea deleitable al sentido —y entonces el objeto de la irascible se confunde con el objeto de la concupiscible— o de una perspectiva de bien más elevada, distinta de las mencionadas, que resulta difícil señalar, o quizás imposible, y es contraria a todos los autores.

Idénticos argumentos impugnan la opinión de que el objeto de la irascible es el bien arduo. Porque pregunto: la expresión «arduo», ¿sobre qué tipo de bien opera una restricción lógica? No restringe al bien en general, porque la irascible no

---

[18] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 81, a. 2) V.
[19] d. 6, q. 2 (2.ª concl.), n. 10.
[20] d. 5, q. 6 (5.ª concl.), n. 15.

Consequens autem est falsum, nam omne bonum delectabile sensui, sive magnum sive parvum, potest amari per concupiscibilem; et si irascibilis potest appetere bona delectabilia, quae ardua sunt, multo facilius poterit appetere bona, quae non sunt ardua; et sic unica erit potentia quae fertur in delectabile bonum, sive arduum sit sive non.

4. Quapropter in nostra opinione dicendum est obiectum adaequatum nostri appetitus esse bonum sensibile, id est, omne quod est bonum sensitivae animae et ut tale apprehendi potest per sensum.

Haec patet ex dictis, nam tam universalis potentia est appetitus sensitivus in suo ordine, sicut interior sensus in suo; ergo quidquid potest apprehendi a sensu exteriori sub aliqua ratione boni, potest appetitus appetere sub eadem.

5. Sed manet hic dubium: Quaenam sit ista ratio ⌊per sensum⌋ apprehensibilis. An sit tantum ratio boni delectabilis an etiam ratio boni utilis —ut Caietanus supra[21] credit—, an vero possit esse alia ratio boni convenientis naturae ab his distincta.

Sed hoc dubium hic explicari non potest sufficienter, nam oportet singulas rationes boni et earum sufficientiam ad unguem exponere, quod metaphysici negotium est. Quapropter satis sit pro nunc scire bonum sensibile, quodcumque illud sit, esse obiectum adaequatum huius potentiae.

6. De distinctione vero obiectorum irascibilis et concupiscibilis, quia nos non ponimus istas potentias realiter distinctas, non multum / curandum est, tamen quia saltem ratione distingui possunt et de ⌊illis⌋ *S 252v*
loquendum est ut de multis, ideo sic possunt illis assignari obiecta ut utraque versetur circa bonum sensibile, tamen concupiscibilis respicit illud tantum ut in se appetibile in ordine ad consecutionem illius, tamen irascibilis respicit illud ut defensabile. Unde irascibilis immediate versatur circa media quibus defendendum est tale bonum, sive forma-

4 **163** animae *S*, naturae (V 4, 6) *L* **167** eadem *add.* quamvis confuse; quoniam non oportet, ut sensus distincte percipiat, et quasi abstracte rationes ipsas convenientis, et disconvenientis, ut saepe alias observari, viderique potest D. Thomas 1 p., q. 78, art. 4, et 1.2, q. 24, art. 3, et 30, art. 1 (V 4, 6) *L*

5 **168** per sensum *L*, seu *S* **169** ratio... delectabilis *S*, delectabilitas *L* **169-170** ratio... utilis *S*, utilitas *L*

6 **179** illis *L*, aliis *S*

se dirige a todos los bienes arduos, como es evidente por sí mismo; luego restringe a un determinado tipo de bien; luego restringe al bien deleitable, porque este tipo de bien es de tipo sensible en grado máximo; luego el bien deleitable arduo será el objeto de la irascible. Ahora bien, el consiguiente es falso, porque todo bien deleitable al sentido, sea grande o pequeño, es susceptible de ser amado por la concupiscible; y si la irascible es capaz de apetecer bienes deleitables, que sean arduos, lo será con mucha mayor facilidad de apetecer bienes que no sean arduos; y, en conclusión, existirá una facultad única, que se dirige al bien deleitable, sea arduo o no lo sea.

4. Por todo lo dicho, importa, en nuestra opinión, afirmar que el objeto adecuado de nuestro apetito es el bien sensible, es decir, todo lo que constituye el bien del alma sensitiva, y en cuanto tal puede ser aprehendido por el sentido.

Tesis que resulta evidente de las afirmaciones anteriores: en efecto, el apetito sensitivo, en su esfera, goza de tanta universalidad como el sentido interno en la suya; luego cuanto es susceptible de ser aprehendido bajo una determinada perspectiva de bien, puede el apetito sensitivo apetecerlo bajo esa misma.

5. Mas persiste en este momento un problema: ¿Qué tipo de bien es el susceptible de ser aprehendido por el sentido? ¿Solamente el tipo de bien deleitable o también el tipo de bien útil, como creyó Cayetano en un texto anterior,[21] o podría ser otro tipo de bien, conveniente a la naturaleza, distinto de éstos?

No es éste el momento para analizar cumplidamente el problema, porque sería preciso dar cuenta pormenorizada de cada uno de los tipos de bien y de su satisfactoria clasificación, lo cual es tarea del metafísico. Por lo mismo, baste de momento saber que el bien sensible, del tipo que fuere, es el objeto adecuado de esta facultad.

6. Ahora bien, respecto a la distinción de objetos de la irascible y concupiscible la cosa no tiene mayor interés, toda vez que no establecemos una distinción real entre dichas facultades. No obstante, como es posible al menos una distinción de razón y resulta forzoso referirse a ellas como si fuesen plurales, cabe, por lo mismo, asignarles objetos, dentro del bien sensible como objeto general; la concupiscible, no obstante, lo contempla únicamente en cuanto que es en sí mismo apetecible en orden a conseguirlo, mientras que la irascible lo contempla como defendible.

[21] Cfr. in hac d. not. 18.

liter cognoscat rationem mediorum, sive materialiter tantum. Et ita debet interpretari D. Thomas, supra.[22] Et huc tendit sententia dicentium irascibilem versari circa bonum arduum, quia respicit illud sub ratione defensabilis.

Et hinc confirmatur has potentias non esse distinctas, nam amare aliquid et amare defensionem illius sunt quasi amor medii et finis, qui non possunt referri ad diversas potentias.

7. Ultimo possumus colligere organum huius potentiae appetitivae, nam qui illam distinguunt in duas, concupiscibilem ponunt in hepate, irascibilem vero in corde.

Ita Galenus[23] et alii. Et experientia hoc confirmat, nam {cum irascimur cor alteratur, cum vero delectamur alterantur praecordia,} ubi est hepar.

Sed haec experientia non est sufficiens, nam ex vehementi timore etiam alterantur praecordia et tamen timor est in irascibili. Similiter gaudio ⌊dilatatur⌋ cor. Unde dicendum est hanc potentiam residere in corde, quod licet Aristoteles numquam expresserit, tamen in eius sententia[24] videtur certum, quia in corde collocat omnes sensus et omnes praecipuas potentias. Et *3 De Anima, tx. 29*,[25] ait sensum et appetitum esse idem, ⌊quod saltem⌋ de identitate subiecti dicendum est. Et hoc videtur consonum experientiae et communi conceptioni, nam ⌊cordi⌋ tribuitur amor, desiderium et alii actus concupiscibiles; ergo haec potentia residet in illo.

Et ratio esse potest, nam appetitus est potentia a qua originantur omnes motus, ut infra[26] dicitur. Cor autem est primum principium et instrumentum motus. Et ideo optime fuit appetitus sensitivus in corde collocatus.

7 **195** et alii *add.* nominatim Fernelius, lib. 5, qui est de animae facultataibus, cap. 5, putatque in lib. 6, cap. 12, ad finem, fuisse Platonis sententiam (V 4, 9) *L* **196** alteratur *S*, incalescit (Ib.) *L* **196** alterantur *S*, incalescunt (Ib.) *L* **200** dilatatur *L*, delectatur *S* **200** cor *add.* cum tamen gaudium ad concupiscibilem pertineat. (Ib.) *L* **204** quod saltem *L*, quia *S* **206** cordi *L*, certe *S* **211** collocatus *add.* quae est sententia Fracastorij, lib. 2 de intellectu (V 4, 8) *L*

De ahí que la irascible tenga como objeto inmediato los medios con los que es preciso defender tal bien, ya posea un conocimiento formal o meramente material de la esencia del medio. Y en este sentido debe interpretarse el texto anterior[22] de Santo Tomás. Y a él apunta la teoría de quienes afirman que la irascible tiene por objeto el bien arduo, por contemplarlo bajo la dimensión de defendible.

Y de aquí deriva una confirmación de que la facultades no son distintas, porque amar algo y amar la defensa de ese algo equivale, en cierta forma, al amor del medio y del fin, los cuales no pueden venir referidos a facultades diversas.

7. Finalmente, nos es posible inferir el órgano de esta facultad apetitiva: quienes en ella distinguen dos, ponen la sede de la concupiscible en el hígado y la de la irascible en el corazón.

Así Galeno[23] y otros autores. Y existe confirmación experimental: en efecto, cuando nos airamos, se altera el corazón, en cambio, cuando nos deleitamos se alteran las vísceras donde se halla el hígado.

Pero esta experiencia es insuficiente, porque también se alteran las vísceras a causa de un vivo temor y, no obstante, el temor reside en la irascible. Parejamente, el gozo dilata el corazón. De donde se impone la afirmación de que esta facultad tiene su sede en el corazón, tesis que, si bien Aristóteles no la menciona expresamente, posee visos de certeza dentro de su teoría,[24] por situar en el corazón todos los sentidos y todas las facultades principales. Y en *3 De Anima, tx. 29,*[25] dice que el sentido y el apetito son idénticos, afirmación que, al menos, ha de entenderse de la identidad del sujeto. La tesis parece estar de acuerdo con la experiencia y la concepción corriente: al corazón, en efecto, se le atribuye el amor, el deseo y otros actos de la concupiscible; luego la susodicha facultad tiene en él su sede.

Y la razón puede estar en que el apetito es la facultad de la que se originan todos los movimientos, como se afirma en líneas posteriores;[26] ahora bien, el corazón es el principio e instrumento primario del movimiento; por eso fue muy acertada la ubicación del apetito sensitivo en el corazón.

---

22 Cfr. in hac d. not. 3.
23 Cfr. in hac d. not. 9.
24 Cfr. *De part. an.* 647 a 23-b 9; 665 a 27-667 b 14.
25 431 a 10-14.
26 d. 13, q. unica.

QUAESTIO 2

Quotnam sint et quales actus appetitus sensitivi

1. Diximus in quaestione praecedenti de potentia appetitus sensitivi et de ⌊obiecto⌋ et / organo illius, superest ut dicamus de illius actibus. S 253

In qua ⌈re⌉, 1.º n o t a n d u m est huiusmodi actus communiter vocari passiones, quantum simul cum illis ⌊excitatur⌋ aliqua passio materialis in corpore, ut accesio illa sanguinis ad cor. Hoc autem nomen «passio» communiter in malam partem accipitur, pro actu inordinato et maxime apud physicos[27] qui dicebant passiones esse animi perturbationes a recta ratione aversas. Ex quo colligebant non cadere in virum sapientem animae passiones, ut videre est in Cicerone, *Tusculana* 4[28] et in Seneca, *lib. De ira ad Novatum*.[29] Et haec acceptio est usitata, iuxta quam D. Hieronymus, in illud *Mt* 5: «Qui viderit mulierem etc.»;[30] et *cap.* <26>,[31] circa illud: «Caepit contristari», ait in Christo non fuisse passiones, sed propassiones. Dicit «propassiones» actus appetitus sensitivi subordinatos rationi. Hic tamen late sumitur nomen «passio», prout commune nomen est, et indifferenter in bonam et malam partem sumi potest. De qua ⌈re⌉ vide D. Damascenum, *lib. 3, cap.* ⌊*20*⌋.[32]

Nota, 2.º, quod sive irascibilis et concupiscibilis sint duae potentiae distinctae sive non, ad distinguendum tamen actus appetitus, loquendum est de his ac si essent plura, quia aliquam distinctionem habent in obiectis quae sufficit distinguere actus ipsos, quamvis non distinguat potentias, ut in simili diximus supra,[33] agentes de intellectu practico et speculativo.

Supponendum est 3.º quod actus irascibilis supponunt actus concupiscibilis et ex eis oriuntur, ut ex hactenus dictis[34] constare potest.

1 **215** obiecto *L*, potentia *S* **215** 253] 252 *S* **217** re *L*, *om. S* **218** quantum *S*, quoniam (V 5, 1) *L* **218** excitatur *L*, causatur *S* [Cfr. pro excitatur: d. 9, q. 7: «intellectus operans excitat imaginationem» **221** physicos *S*, Stoicos (Ib.) *L* **224** ira *S*, Anima (Ib.) *L* **226** 26] 25 *SL* **229** nomen² *S*, *om. L* **230** re *L*, *om. S* **230** lib. 3 *add.* fidei (Ib.) *L* **231** 20 *L*, 2 *S*

CUESTIÓN 2

Número e índole de los actos del apetito sensitivo

1. Tema de la cuestión anterior ha sido la facultad del apetito sensitivo, su objeto y su órgano; queda pendiente el de sus actos.

Una primera observación: estos actos reciben la denominación ordinaria de pasiones, por cuanto se excita junto con ellos una determinada alteración (pasión) somática; por ejemplo, la mencionada afluencia de sangre al corazón. Ahora bien, el nombre posee ordinariamente la connotación peyorativa de acto desordenado, y muy particularmente entre los «físicos»,[27] para quienes las pasiones son perturbaciones del espíritu desviadas de la recta razón. De ello inferían que las pasiones del alma no afectan al sabio, como puede verse en Cicerón, *Tusculana 4*[28] y en Séneca, *lib. De ira ad Novatum*.[29] Esta connotación es de uso corriente. A ella se atiene S. Jerónimo en el comentario al texto de *Mt 5*:[30] «Quien mirare a una mujer, etc.»; y en *cap. 26*,[31] al comentar el pasaje: «Comenzó a entristecerse», dice que en Cristo no existieron pasiones, sino «propasiones». Da el nombre de «propasiones» a los actos del apetito sensitivo subordinados a la razón. En este momento, no obstante, se toma el nombre de «pasión» en sentido amplio, como nombre general, que puede recibir indiferentemente una connotación buena o mala. Véase sobre el particular al Damasceno, *lib. 3, cap. 20*.[32]

Segunda observación: sean o no facultades distintas la irascible y la concupiscible, importa, en orden a distinguir los actos del apetito, referirse a ellas como si fuesen varias, por presentar en sus objetos cierta distinción, que basta para distinguir los propios actos, aunque no establezca en las facultades, como dijimos[33] en el caso anterior del entendimiento práctico y especulativo.

En tercer lugar, se da por sentado que los actos de la irascible suponen los actos de la concupiscible y de ellos se originan, como lo certifican las investigaciones hechas hasta el momento.[34]

---

[27] i. e. Stoicos.
[28] IV IV, 10-VI, 14.
[29] *o. c.*, passim.
[30] *Mt* 5,28.
[31] *Mt* 26,37.
[32] *De fide orth.*: PG 94, 1082 sq.
[33] d. 9, q. 9.
[34] d. 11, q. 1, nn. 2, lin 66 sqq. (2um arg.); lin 97 sqq.(ad 3am).

2. His suppositis, actus seu passiones ad concupiscibilem pertinentes numerantur ⌊sex⌋ a D. Thoma, *1.2, q. 23, a. 4,* scilicet amor, desiderium, odium, fuga, delectatio et tristitia. Quorum actuum sufficientia, distinctio et ordo hoc modo facile sumitur: appetitus versatur circa bonum et consequenter circa malum. Circa bonum prosequendo illud, circa malum, fugiendo. Unde bonum et malum sunt obiecta istorum actuum; ista autem obiecta diversis modis respici possunt ab appetente, reducuntur tamen ad tres, nam illa vel respiciuntur absolute aut ut praesentia aut ut futura. Non numeratur praeteritum, quia praeteritum ut sic non habet rationem boni vel mali, nisi forte absolute vel inquantum praesens consideratur, nam inquantum praeteritum / dixit *S 253v* iam non esse et ideo ut sic non habet rationem mali. Bonum ergo et malum vel absolute vel ut praesens vel ut futurum apprehendi potest, et his diversis modis apprehensum diversos causat motus in appetitu, quia ratio illius aliquo modo variatur.

Ex his ergo patet sufficientia istorum actuum, nam circa bonum, absolute et secundum se consideratum, versatur amor. Desiderium est de bono futuro. Gaudium vero et delectatio est de bono iam habito. E contra, odium est de malo absolute ⌊considerato⌋. Fuga de malo futuro. Tristitia de malo praesenti vel apprehenso ut ⌈praesente⌉. Et quia haec obiecta aliter variari non possunt, ideo nec plures sunt actus, de quibus late D. Thomas, *1.2, qq. 22* usque ad *48*.

3. Sed circa hos actus aliqua sunt n o t a n d a. Circa actus qui versantur circa bonum, est notandum quod amor non est aliud quam pondus quoddam et affectio ad rem cognitam ut bonam et convenientem. Unde amare rem formaliter non est desiderare illam, sed quasi complacere in illa et coaptari illi secundum interiorem affectionem, si-

2 **242** sex *L*, ibi *S* **243** tristitia *add. in marg. a. m.* Et hic notandum: aliquae istarum passionum habent sub se alias, tamquam species, ut Gregorius [Ps. Gregorius Nyss. = Nemesius, *De nat. hominis*, cap. 19-21: PG 40, 688 sqq.: ajos, ajthos, fthonos, eleos: species aeegritudinis; oknos, aidos, aisjyne, xataplexis, explexis, agonia: species metus. orge (jolos), menis, kotos: species irae], et Damascenus [Cfr. *De fide orth.* II, cap. 14-16: PG 94, 932 sqq.] dicunt quattuor esse species tristitiae, scilicet, acedia, anxietas [seu angustia], misericordia et invidia. Timori etiam assignant sex: segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia. De quibus D. Thomas, 1.2, q. 41, 4 [Cfr. 1.2, 1. 35, a. 8: de speciebus tristitiae]. Irae etiam tribuuntur tres, scilicet, fel, mania [inania *S*] et furor. De quibus D. Thomas, 1.2, q. 46, 8. *S* **257-258** est... futuro *S*, circa futurum gaudium (V 5, 2) *L* **259** considerato *L*, consideratum *S* **260** praesente *L*, praesens *S*

2. Hechas estas aclaraciones, Santo Tomás, *1.2, q. 23, a. 4*, enumera, dentro de la esfera de la concupiscible, seis actos o pasiones: amor, deseo, odio, fuga, delectación y tristeza. La adecuada enumeración de estos actos, su distinción y orden en la serie tienen la siguiente fácil justificación: el apetito gira en torno al bien y, consiguientemente, en torno al mal; apetece el bien, rehúye el mal. De ahí que el bien y el mal son los objetos de dichos actos; ahora bien, el apetito puede contemplar estos objetos de maneras diferentes, que se reducen, no obstante, a tres: o los contempla en un plano absoluto o bien como presentes o bien como futuros; el pretérito no cuenta, porque el pretérito en cuanto tal no posee consideración de bien o de mal, a no ser quizá que se contemple en un plano absoluto o bien en cuanto presente, porque en cuanto pretérito expresa ya un no ser y, por lo mismo, en cuanto tal no goza de la consideración de mal. Consiguientemente, hay la posibilidad de que bien y mal sean aprehendidos o en un plano absoluto o en cuanto presentes o en cuanto futuros, y estas tres maneras diferentes originan en el apetito diferentes movimientos, porque, en alguna medida, existe una diversidad en la consideración formal del bien y del mal.

Estas precisiones evidencian la adecuada enumeración de estos actos: en efecto, el objeto del amor es el bien considerado absolutamente y en cuanto tal; el bien futuro es objeto del deseo; del gozo y la delectación lo es el bien ya poseído; y por el contrario, el mal absolutamente considerado es objeto del odio; el mal futuro lo es de la fuga; el mal presente o aprehendido como presente lo es de la tristeza. Y precisamente como tales objetos no pueden sufrir otro tipo de diversificación, no es mayor el número de actos; Santo Tomás los estudia ampliamente en *1.2, qq. 22* hasta la *q. 48*.

3. Algunas observaciones acerca de estos actos. Acerca de los actos, cuyo objeto es el bien, importa observar que el amor no es otra cosa que una especie de gravitación e inclinación hacia una cosa conocida como buena y conveniente; de ahí que amar una cosa formalmente no es desearla, sino sentir a manera de complacencia en ella y ajustarse a ella siguiendo la inclinación interior, como acontece en la naturaleza, donde, antes de que un cuerpo pesado inicie su movimiento hacia el centro, entendemos que existe un ajustamiento entre el cuerpo y su lugar, ajustamiento que se produce en virtud de la pesantez; del mismo modo en la apetición animal se entiende que existe cierta unión entre lo apetecible y el apetente, unión que se produce formalmente en virtud del amor.

cut in naturalibus, antequam grave moveatur ad centrum, intelligimus quamdam coaptationem inter grave et locum suum, quae coaptatio per gravitatem fit. Sic in animali appetitione ante omnia intelligitur quaedam unio inter appetibile et appetentem, et haec fit per amorem formaliter.

Ex hoc autem amore oritur in appetitu motus quidam in rem amatam, quo appetit illi coniungi, et haec est desiderium.

Habita autem re, in illa vitaliter et affectuose quiescit, et haec quies gaudium seu delectatio dicitur.

Ex quo intelliges errasse Scotum, in *1, d. 1, q. 3;*[35] et in *4, d. 49, q.* <*5*>,[36] ubi ait delectationem non esse meram passionem consequentem ex amore et ⌊possessione⌋ rei, et non esse verum actum elicitum ab appetitu. Constat enim delectationem esse quid vitale, nam vitaliter delectamur. Ergo est specialis actus elicitus a potentia vitali. Impossibile enim est intelligere actum vitae sine efficientia intrinseca a potentia animae; non est autem actus alterius potentiae, nisi appetitus, nam versatur circa bonum cognitum, et ex huiusmodi cognitione consequitur.

4. Circa actus, qui circa malum versantur, est n o t a n d a differentia inter res cognoscentes et alias quae cognitione carent, quod istae cum pondere tantum naturali / ⌊ferantur⌋ ad bonum suum, eodem fere *S 254*
pondere virtualiter fugiunt malum contrarium, nec habent aliud pondus quo tendant in bonum et aliud quo recedant a malo. At vero res cognoscentes, quia media cognitione appetunt et appetendo faciunt in se ipsis actuale quoddam pondus quo feruntur in rem apprehensam et ab illa fugiunt, ⌈ideo sicut⌉ diversis actibus cognoscunt bonum suum et oppositum malum, uniuscuiusque rationem propriam distincte cognoscendo, ita in appetitu non unico tantum actu inclinant se ad bonum et virtualiter fugiunt malum, sed habent distinctos actus quibus prosequuntur bona et fugiunt mala, non quod potentia appetens bonum et fugiens malum sit diversa —ut quidam putarunt, quos refert D. Thomas,[37] Aegidius, *tx. 42*—.[38] Hoc enim impossibile est. Nulla enim potentia primum versatur circa malum, sed ex consequenti tantum, scilicet quoniam contrariatur bono ad quod ipsa directe tendit. Eadem est ergo potentia quae sicut proprio et formali actu bono

3 **269** quamdam *S*, quantum (V 5, 3) *L* **277** errasse *S*, hallucinatum fuisse (Ib.) *L* **278** 5] 2 *S*, 4 et 7 *L* **279** possessione *L*, passioe *S*

4 **288** 254] 253 *S* **288** ferantur *L*, feruntur *S* **293** ideo sicut *L*, *om.* *S*

De este amor nace en el apetito un movimiento hacia la cosa amada, con el que apetece unirse estrechamente a ella.

Poseída la cosa, halla en ella un reposo vital y afectivo y este reposo recibe el nombre de gozo o delectación.

Ello da a entender el error de Escoto *en 1, d. 1, q. 3*;[35] y en *4, d. 49, q. 5*,[36] donde afirma que la delectación es mera pasión resultante del amor y posesión de la cosa, y no un auténtico acto alumbrado por el apetito. Hay, efectivamente, certeza de que se trata de algo vital, puesto que el acto de delectación es vital; luego es un acto especial alumbrado por una facultad vital. Es, en efecto, imposible entender un acto de la vida sin la intervención, con eficiencia intrínseca, de una facultad del alma; ahora bien, es acto únicamente de la facultad apetitiva, por girar en torno al bien conocido y ser el resultado de ese conocimiento.

4. Respecto de los actos, cuyo objeto es el mal, importa observar la diferencia existente entre seres dotados y carentes de conocimiento: éstos últimos gravitan hacia su bien arrastrados solamente por el peso natural, y llevados casi por el mismo peso rehúyen virtualmente el mal contrario, y no es distinto el peso con que tienden al bien y se apartan del mal. En cambio, los dotados de conocimiento, al mediar conocimiento en la apetición y al crear en sí mismos con la apetición una especie de peso actual con el que gravitan hacia la cosa aprehendida y de ella huyen, conocen, justamente, con actos diversos su propio bien y el opuesto, su mal, conociendo distintamente la índole propia de cada uno de ellos; no de otro modo, en el ámbito del apetito, se inclinan hacia el bien y rehúyen el mal, no ya con un acto único solamente, sino con actos distintos con que persiguen los bienes y rehúyen los males, y no porque sean diversas facultades la que apetece el bien y la que rehúye el mal, como pensaron algunos autores citados al respecto por Santo Tomás;[37] Gil, *tx. 42*.[38] Porque esto es imposible. En efecto, lejos de ser el mal objeto primero de una facultad, es objeto resultante, por cuanto, evidentemente, se opone al bien, hacia el que, justamente, tiende de modo directo la facultad.

---

[35] n. 6: *o. c.*, t. 8, p. 349.
[36] n. 2: *o. c.*, t. 21, p. 172.
[37] *De an.* III, lect. 14, n. 806.
[38] *De an.* III, comm. 42: *o. c.*, f. 76.

afficitur, ita proprio et formali actu a malo avertitur. Et iste actus est odium, qui directe amori opponitur et ex illo sequitur fuga, quae desiderio opponitur et ⌈est⌉ quasi appetitio quaedam carendi malo illo. Quod si malum sit praesens et iam habitum consequitur tristitia, quae delectationi opponitur.

5. Circa quam ⌊tristitiam⌋ est specialiter n o t a n d u m quod dolor et tristitia non sunt prorsus idem, quamvis ad hanc animae passionem uterque actus pertineat. Tristitia enim est de malo apprehenso ut praesenti, quod tamen non laedit sensum tactus. Et hic actus tristitiae manifeste est in appetitu. At vero dolor est de malo praesenti, quod realiter nocet corpori et sensui tactus.

De quo difficile est scire an sit in membro quod dolet an in appetitu. Experientia enim videtur docere esse in ipso membro, nam ibi sentitur dolor. Quod videtur docere D. Thomas, in *3, d. 15, q. 2*;[39] et ibidem Scotus.[40]

Contrarium autem videtur docere ratio, nam dolor est de malo ut sic; malum autem ad appetitum pertinet; ergo est actus illius; ergo est in corde, in quo residet appetitus. Ita D. Thomas, *1.2, q. 35, a. <1>*, ubi Conradus[41] et Caietanus[42] idem dicunt. Et in *4, d. 44*.[43] Simon Portius, *lib. De dolore, cap. 10*.[44]

C o n f i r m a t u r, nam dolor delectationi contrariatur; ergo fit in eodem subiecto; ergo utraque est passio appetitus.

305 est *L*, *om. S*

308 tristitiam *L*, notitiam *S* **316** docere *add.* Avicenna, quem refert et sequitur P. Toletus, 2.º De Anima, c. 3, tx. 27; Vallesius, 4.º Controversiarum, c. 4; immo et S. Thomas, De veritate, q. 26, a. 4,, ad 4 *P* [f.336v] **317** Scotus *add.* in dist. 13, q. 7; Durandus, q. 3; Gabriel, q. 1; Paludanus, 1 et 2 (V 5, 5) *L* **320** 1] 2 *SL*
324 appetitus *add.* Nonnulli, in quibus est Vallesius, Controversia 4, cap. 4, utramque sententiam tuetur, ponendo dolorem non esse actum appetitus, sed ipsas rei noxiae sensationes. Alij volunt, appetitum sensitivum esse per corpus dispersum, sicut et tactum, ideoque posse dolorem esse actum appetitus, atque a membro non distare, in quo sentitur. Hoc tamen difficile apparet, utpote contra Aristotelem, ac reliquos authores: praeterea oporteret etiam phantasiam collocare in toto corpore, cum sine eius cognitione sequi dolor non possit, illaque rei disconvenientiam discernat; fortasse autem non male diceretur, perfectam vim eiusmodi potentiarum residere in parte corporis determinata, communicari vero aliqualiter universo corpori, possetque suaderi exemplo animalium imperfectorum, et ita videtur opinari Richard[dus], in 3, dist. 15, art. 4, quaest. 1. 7. Quidquid vero sit de probabilitate huius ultimae sententiae... (V 5, 6-7) *L*

Es, por tanto, una misma la facultad que experimenta el bien con su típico acto formal y la que con su típico acto formal se aparta del mal; este acto es el odio, que se opone directamente al amor y que acaba en la fuga, opuesta al deseo, la cual viene a ser una apetición de permanecer lejos del mal. Un mal presente y poseído ya tiene como resultado la tristeza, opuesta a la delectación.

5. Una especial observación acerca de la tristeza: dolor y tristeza no son completamente idénticos, aunque ambos actos se inscriban dentro de esta pasión del alma. En efecto, el objeto de la tristeza es el mal aprehendido como presente, que, sin embargo, no produce daño al sentido del tacto; tal acto de tristeza reside manifiestamente en el apetito. En cambio, el objeto del dolor es un mal presente que produce perjuicio real al cuerpo y al sentido del tacto.

Resulta difícil saber si el dolor reside en el miembro que lo siente o en el apetito. En efecto, la experiencia parece atestiguar que reside en el propio miembro, porque en él se siente el dolor. Parece ser doctrina de Santo Tomás en *3, d. 15, q. 2*;[39] y de Escoto en el texto citado.[40]

Lo contrario, sin embargo, parece atestiguar la razón: pues el dolor tiene por objeto el mal en cuanto tal; ahora bien, el mal se inscribe en el ámbito del apetito; luego es un acto del apetito; luego reside en el corazón, sede del apetito. En ese sentido Santo Tomás en *1.2, q. 35, a. 1*; en el comentario a este texto Conrado[41] y Cayetano[42] hacen la misma afirmación, también en *4, d. 44*;[43] Simón Porcio en *lib. De dolore, cap. 10*.[44]

Confirmación: el dolor se opone a la delectación; luego se produce en el mismo sujeto; luego uno y otro son pasiones del apetito.

---

[39] a. 3, quaest. 1.2.
[40] q. unica, n. 4: *o. c.*, t. 14, p. 566.
[41] Koellin: *o. c.*, pp. 268 sq.
[42] *Comm in S. Th. D. Thomae* (1.2, q. 35, a. 2).
[43] D. Thomas, IV, d. 44, q. 3, a. 1, quaest. 3.
[44] *o. c.*, pp. 43 sqq.

6. / Dicendum tamen breviter quod in dolore duo sunt, scilicet cognitio sensitiva obiecti disconvenientis et est displicentia seu amaritudo quaedam de illo obiecto. Cognitio est in membro quod patitur et sentit dolorem, tamen dolor ipse perficitur in appetitu. Unde proprie loquendo causa doloris et cognitio illius est in exteriori membro, dolor vero in appetitu. *S 254v*

Quod explicatur per analogiam ad dolorem spiritualem peccatorum. Ibi enim duo sunt, scilicet peccata cognoscere et dolere de illis. Causa doloris sunt peccata cognita, quia talis cognitio est in intellectu, dolor vero in voluntate. Sic in proposito.

Quaeres quidnam sit id quod sentitur in membro, ubi est causa doloris. Multi putant solam dissolutionem continui esse sufficientem causam doloris. Nam Aristoteles, *6 Topicorum, cap. 3*,[45] ait quod dolor est divisio seu solutio partium. Et Galenus videtur id docere, *lib. De <inaequali intemperie>*;[46] et *lib.* ⌜4⌝ *De simplicium medicamentorum [facultatibus], cap. 2*;[47] et *lib. 2 De locis patientibus, cap.* <5>.[48] Sequitur Portius, *lib. De dolore, cc. 3* et *4*.[49]

Sed hoc optime improbatur ab ⌊Averroe⌋, {*lib.* <3> *Collectanearum, cap.* <31>,[50] nam causa doloris debet tactu percipi; scissio autem continui sola non percipitur tactu, quia illa est sensibile commune; sensibile autem commune non sentitur per se sine proprio;[51] ergo si scissio causat dolorem, illud est remote;} proxime autem aliquod proprium sensibile tactus id debet causare.

Item, saepe fit dolor sine divisione ulla.

Sed dicunt alii divisionem non esse adaequatam causam doloris, tamen aliquando esse causam proximam. Et aiunt illam sentiri cognito proprio sensibili rei causantis divisionem, ut cognita, v. gr., acutie gladii. Hoc tamen non satisfacit. Patet enim experientia dolorem causari non ex sensatione acutiei, sed alicuius alterius.

Item, transacto contactu gladii vel rei dividentis, sentitur vehemens dolor, et tamen tunc non sentitur acuties gladio.

6 **336** doloris *add.* De quo Vallesius, 5.º Contr., c. 5, et Conciliator [medicorum = Petrus de Abano], diff. 76 *P* [f. 337] **339** inaequali temperie] de inaequalitate et intemperie *SL* **339** 4 *L, om. S* **340** 5] 2 *S*, 10 *L* **340** cap. 5 *add.* Argenterius, lib. De causis symptomatum, cap. 15 et 16 LP **342** Averroe *L*, Avic[enna] *S* **342-343** 3...31] 2... 21 SPL **343** nam *S*, quia *P* **343** scissio *S*, dissolutio *P* **344** illa *om. P* **345** scissio *S*, dissolutio *P* **352** dolorem *add.* non *S*

6. No obstante, se hacen necesarias unas breves palabras: en el dolor hay dos elementos: un conocimiento sensitivo del objeto no conveniente y un desagrado, es decir, una especie de amargura con respecto a ese objeto. El conocimiento reside en el miembro que padece y siente el dolor, mas el dolor propiamente se consuma en el apetito; de ahí que, hablando con exactitud, la causa del dolor y su conocimiento residen en el miembro externo, mas el dolor en el apetito.

En el dolor espiritual de los pecados existe una analogía de explicación. En él hay dos elementos, un conocimiento y un dolor de los pecados. La causa del dolor es el conocimiento de los pecados y tal conocimiento reside en el entendimiento, mas el dolor en la voluntad. Así en nuestro caso.

Una pregunta: ¿Qué es exactamente lo sentido en ese miembro en que reside la causa del dolor? Para muchos autores, la mera solución de la continuidad es causa suficiente del dolor. Aristóteles, en efecto, *6 Topicorum, cap. 3*,[45] afirma que el dolor está en la división o separación de las partes. Es, al parecer, doctrina de Galeno en *lib. De inaequalitate et intemperie*,[46] y *lib. 4 De simplicium medicamentorum facultatibus, cap. 2*,[47] y *lib. 2 De locis patientibus, cap. 5*.[48] La sigue Porcio, *lib. De dolore, cap. 3* y *4*.[49]

Pero la rechaza brillantemente Averroes, *lib. 3 Collectanearum, cap. 31*:[50] en efecto, la causa del dolor debe ser percibida por el tacto; ahora bien, la sola escisión de lo continuo no es percibida por el tacto, por ser ella un sensible común —y el sensible común no se siente por sí sin el propio[51]— luego, caso de que la escisión cause el dolor, lo causa remotamente, y próximamente debe causarlo un sensible propio del tacto.

Asimismo, es frecuente la producción del dolor sin división alguna.

Una réplica: La división no es causa adecuada del dolor, sin embargo es a veces causa próxima y se deja sentir una vez conocido el sensible propio del objeto que causa la división, una vez conocido, por ejemplo, el filo de la espada. Con todo, no es satisfactoria la explicación. En efecto, es un dato de experiencia que la causa del dolor no está en la percepción del filo de la espada, sino en la de alguna otra realidad distinta.

Asimismo, al cesar el contacto de la espada, o del objeto que practica la escisión, se siente un potente dolor y, sin embargo, en ese momento no se está sintiendo el filo de la espada.

---

[45] 145 b 2 sq.
[46] *o. c.*, 3.ª cl., f. 43ᵛC.
[47] *o. c.*, 5.ª cl., ff. 24 sq.
[48] *o. c.*, 4.ª cl., f. 9C.
[49] *o. c.*, pp. 13-20.
[50] *Colliget*: *o. c.*, f. 25ᵛ.
[51] d. 6, q. 1, nn. 8 sqq.

I t e m, quando dolor causatur ex divisione, saepe tactus non sentit neque cognoscit divisionem. Saepe enim, nisi homo oculos convertat ad locum doloris, nescit an sit divisio facta. Et ratio est, quia cognoscere divisionem est cognoscere numerum partium resultantium ex divisione; hunc autem numerum non potest tactus cognoscere, nam sicut tactus non percipit se ipsum, / ita non potest percipere numerum *S 255*
suarum partium.

Alii ergo dicunt doloris causam ⌜esse⌝ intemperiem causatam in organo tactus, quae dum sentitur causat dolorem. Haec est sententia Averrois, supra,[52] quae etiam tribuitur Avicennae[53] et Fernelio.[54]

Haec tamen sententia habet difficultatem, nam si intemperies esset causa doloris, cum illa intemperies proveniat ex excessu primarum qualitatum, tactus percipiens dolorem, perciperet etiam illam intemperiem, et consequenter perciperet qualitatem, ratione cuius illa intemperies proveniret, an scilicet ex excessu caloris an vero [ex] excessu frigiditatis. Non enim potest aliter sentiri intemperies, nisi sentiendo excessum qualitatis, nam in hoc formaliter consistit ipsa intemperies, hunc autem excessum non cognoscit tactus. Patet enim experientia nos sentire dolorem et nescire an calore an frigiditate proveniat, et ideo dubitamus quod remedium sit applicandum.

7. *Quid sit dolor*. Quapropter dicendum quod in dolore ⌜non⌝ est tantum calor vel frigus id quod sentitur nec sola incisio aut commotio, sed aliqua qualitas ex his resultans, quae quidem «dolorifera qualitas» dici potest, ut quando ex calefactione excessiva fit dolor, quem tactus sentit, dolens non est calor neque calefactio, nam si separes manum, effective cessat calefactio, et tamen dolor sentitur et vehementius; est ergo qualitas aliqua tangibilis, quae ex calefactione et ex tali temperamento resultat. Similiter quando ex incisione et divisione causatur dolor, quod sentitur non est ipsa divisio, quae cito transit, et fere tempore

361 255] 254 *S* **363** esse *L*, *om. S* **365** Fernelio *add.* ad cap. 3, de Anima, textu 21. Idem opinatur Conciliator [medicorum = Petrus de Abano], differentia 72, indicatque Galenus, 12 Methodi, cap. 7, et lib. de inaequali intemperie, referens Hippocratem; Vallesius quodque non abnuit, 4 Controvers., cap. 5 (V 5, 9) *L*
367 excessu *add.* unius veLplurimi *L*

7 **376** non *L*, *om. S* **380** dolens *S*, eius obiectum (V 5, 10) *L* **380** nam si *add.* a calefactivo (Ib.) *L* **380-381** effective *om. L* **382-383** et ex... temperamento *S*, seu intemperie inducta (Ib.) *L* **383** incissione et *om. L* **384-388** quae... primarum *om. L*

Asimismo, cuando la causa del dolor es la escisión, es frecuente que el tacto no sienta ni conozca la escisión. Es frecuente, en efecto, que, si la persona no vuelve los ojos hacia la zona del dolor, no sabe si la escisión ha sido practicada. La razón está en que conocer la escisión es conocer el número de partes que resultan de la escisión; ahora bien, el tacto no puede conocer tal número, porque de la misma manera que el tacto no se percibe a sí mismo, tampoco puede percibir el número de sus partes.

Para otros, en consecuencia, la causa del dolor está en la destemplanza causada en el órgano del tacto, la cual causa el dolor al ser sentida. Tal es la teoría de Averroes, en líneas anteriores,[52] y también se le atribuye a Avicena[53] y Fernelio.[54]

Mas esta teoría no carece de dificultad: en efecto, si la destemplanza fuese la causa del dolor, el tacto que percibe el dolor percibiría también la destemplanza, toda vez que la destemplanza proviene de las cualidades primarias y, en consecuencia, percibiría la cualidad de la que proviene la destemplanza, quiero decir; si proviene del exceso de calor o, por el contrario, del exceso de frialdad. La única manera, en efecto, de sentir la destemplanza es sentir el exceso de la cualidad, porque, justamente, la destemplanza consiste formalmente en este exceso. Ahora bien, el tacto no conoce este exceso. Es, en efecto, un dato de experiencia que sentimos el dolor y desconocemos si proviene del calor o de la frialdad y, por ello precisamente, dudamos del remedio que se ha de aplicar.

7. *¿Qué es el dolor?* Es preciso, por tanto, afirmar que lo que se siente en el dolor no es sólo el calor o el frío, ni sola la incisión o percusión, sino una determinada cualidad que resulta de los anteriores y que bien puede recibir el nombre de «cualidad dolorífera»; es un ejemplo el dolor sentido por el tacto y producido por un calentamiento excesivo: no duele el calor ni el calentamiento, porque, si retiras la mano, cesa efectivamente el calentamiento, pero el dolor continúa sintiéndose, incluso con mayor violencia; se trata, pues, de una cualidad tangible que resulta del calentamiento y la subsiguiente destemplanza. Es similar el caso del dolor causado por incisión o escisión: no se siente justamente la escisión, que pasa rápidamente y casi no existe dolor alguno en el momento de la escisión, pero, practicada la escisión, surge a continuación algún tipo de humor que causa la destemplanza y de ahí resulta la cualidad dolorífera que es la sentida.

---

[52] Cfr. in hac d. not. 50: *o. c.*, col. 2.
[53] Cfr. *De an.* [=VI *Naturalium*], p. 2, c. 3: *o. c.*, f. 8.
[54] Cfr. *Pathologia*: *o. c.*, 208, 28-40.

divisionis nullus est dolor, sed facta divisione succedit illi aliquis humor distemperationem causans, et inde resultat dolorifera qualitas quae sentitur. Huiusmodi autem qualitas est qualitas secunda, quae provenit ex tali temperamento primarum, et est per se potens immutare tactum et violentiam inferre et dolorem. Ita hoc explicat Portius, supra.[55]

Quae sane [res] difficilis est et obscura, non tamen potest melius explicari. Et haec ⌜est⌝ potissima huius rei probatio, scilicet a sufficienti enumeratione, quia non potest fingi aliud quod in dolore sentiatur, ut patet ex dictis.[56]

Et proportionaliter videtur loquendum de delectatione tactus, quae dolori opponitur.

8. N o t a ultimo circa hos duos actus concupiscibilis, ex illis, et praecipue ex dolore et delectatione, causari in corpore humano duplicem effectum, scilicet risus et fletus, quos hic breviter / explicare ne- *S 255v*
cesse est, ut nihil in hac materia maneat inexpositum

Circa risum ergo est n o t a n d u m illum proxime consistere in vibratione quadam septi transversi et musculorum thoracis et oris. Qui motus causatur ex aliqua interiori animi motione. Quae autem illa sit, non convenit inter auctores. Unum tamen est certum huiusmodi motum oriri ex delectatione et gaudio. Risus enim signum est huius passionis nec res aliqua movet risum nisi delectet.

An vero gaudium sit sufficiens et adaequata causa risus dubium est, nam Valleriola[57] quidem affirmavit, oppositum tamen tenet Hieronymus Fracastorius, *lib. De sympathia, cap. 20*,[58] qui ait gaudium sine admiratione non sufficere ad risum. Quod etiam tenet Valles, *lib. 5 Controversiarum, cap. 9*.[59]

Et hoc ⌞verius⌟ apparet, nam experientia docet res, quantumvis iucundas, non causare risum, nisi novitatem aliquam prae se ferant. Et

392 est *L, om. S* **396** opponitur *add.* Non est tamen improbabilis prima illa Argentarij, et aliorum sententia, quia licet saepe absque divisione continui excitetur dolor, non tamen absque compressione, vel immodica tactatione, laxationeve membri alicuius, vel simili alio effectu, quod tamen medici illi sub dissolutione complectuntur, ac tale aliquid per se quidem quamvis secundariò (ratione scilicet qualitatis primariò sensibilis) percipi, idque satis esse, ut dolor consequatur. (Ib.) *L*

8 **408-409** Hieronymus *om. L* **410** admiratione *S*, administratione (!) (V 5, 11) *L* **412** verius *L*, veriem [!] *S* **412** res *om. L*

Ahora bien, una tal cualidad es cualidad secundaria, que proviene de la templanza desequilibrada de las primarias, y es de por sí capaz de estimular el tacto y provocar alteraciones y dolores. Ésta es la explicación que da Porcio en líneas anteriores.[55]

El asunto ciertamente resulta difícil y oscuro, no es posible, sin embargo, una explicación mejor. Y la prueba más importante del fenómeno reside en la enumeración completa de objetos, ya que no es posible imaginar ningún otro que se deje sentir en el dolor, como pone de manifiesto el análisis anterior.[56]

Y, al parecer, debe hacerse una afirmación análoga sobre la delectación del tacto, opuesta al dolor.

8. Una última observación acerca de estos dos actos de la concupiscible: Ellos son causa, particularmente el dolor y la delectación, de un doble efecto en el cuerpo humano; me refiero a la risa y al llanto, cuyo breve análisis importa realizar en este momento, para que ningún punto del presente tema quede sin desarrollar.

Acerca de la risa, pues, debe observarse que próximamente consiste en una determinada vibración del diafragma y de los músculos del tórax y de la boca; la causa de este movimiento es, de alguna manera, un estado afectivo del espíritu; sobre cuál sea ese estado no hay acuerdo entre los autores; una cosa, no obstante, es cierta, que el mencionado movimiento nace de la delectación y gozo. La risa, en efecto, es síntoma de esta pasión y, sin deleitar, no hay hecho que provoque la risa.

Pero que sea el gozo causa suficiente y adecuada de la risa es asunto dudoso: Valeriola[57] sostiene la afirmación, mientras que se opone Jerónimo Fracastoro, *lib. De sympathia, cap. 20*,[58] el cual niega que el gozo sin la admiración sea suficiente para la risa. Es la misma posición de Valles, *lib. 5 Controversiarum, cap. 9*.[59]

Y tiene visos de más verdadera; en efecto, la experiencia atestigua que los hechos, por agradables que sean, no causan risa si no presentan alguna novedad.

---

[55] Cfr. in hac d. not. 49.
[56] supra, n. 6.
[57] *Enarrationum medicinalium libri sex*, III, enarr. IX. *o. c.*, pp. 235 b 2 sqq.
[58] *Liber unus De Sympathia et Antipathia rerum*, c. 20: *o. c.*, p. 121.
[59] *o. c.*, ff. 85 [falsò in hac ed. 75 num.] sqq.

ideo Sapiens[60] dixit quod signum laevitatis est risus et stultitiae. Et ideo amentes et pueri facilius delectantur et rident.

Item, inter sumendos cibos delectamur, et tamen illa delectatio non causat risum, quia non est cum admiratione. Oritur ergo risus ex admiratione simul cum gaudio.

9. Argumenta autem Valleriolae non habent difficultatem. Arguitur tamen, nam ex titillatione causatur risus, titillatio autem non causat admirationem et gaudium.

Confirmatur, 1.º Nam refert Aristoteles, *3 De partibus, cap. 10*,[61] accidisse aliquando in praeliis quod traiecta praecordia vulnere risum attulerunt. Constat autem quod non afferebant gaudium.

Confirmatur, 2.º Nam saepe res delectabiles et admirationem causantes non causant risum.

Argumento quidam respondent risum ex titillatione causatum non esse verum; sed hoc gratis dicitur et contra experientiam. ⌊Aristoteles⌋ vero dicto loco videtur aliter respondere, nempe ibi esse aliam causam, scilicet calefactionem septi transversi causatam ex titillatione, nam illa pars calefacta «sensum —inquit— aperit celeriter, unde qui ex titillatione rident, celeriter rident.»[62]

Hoc tamen non videtur verum. Quomodo ergo titillatio facta in plantis pedum causabit calorem in septo transverso?

{Respondetur quod titillatio, ut causet risum, debet esse furtiva et repentina,} et ita simul causabit admirationem et delectationem, nam illae partes in quibus fit titillatio sunt auctioris tactus. Et hoc insinuat Aristoteles, *sect. 35 Problematum, q. 6*,[63] ubi quaerens / causam S 256
cur nemo possit in se ipso ex titillatione risum causare, ait eam esse, quia illa non est furtiva. Quod si aliquando attrectatio seu titillatio visa causat risum, illud est remisse et provenit, quia semper effectus proveniens ex titillatione apparet quasi novus et insperatus. Semper ergo intervenit aliqua admiratio.

415 rident *add.* quia magis admirantur, et facilius delectantur (Ib.) *L*

9 **424** Constat... gaudium *om. L* **429** Aristoteles *L*, At *S* **438** 256] 255 *S* **440** atttrectatio seu *om. L* **440** visa *S*, praecognita (V 5, 12) *L* **443** admiratio *add.* quem interdum moribundi prae se ferunt (Ib.) *L*

Justamente por eso dijo el Sabio[60] que la risa es síntoma de ligereza y necedad; y por ello locos y niños gozan de mayor facilidad para el deleite y la risa.

Asimismo, sentimos deleite durante la toma de alimentos y, sin embargo, ese deleite no causa risa por no ir acompañado de admiración. Nace, pues, la risa de la admiración acompañada de gozo.

9. Los argumentos de Valeriola no presentan dificultad. Proponemos, no obstante, su argumentación: Las cosquillas producen risa; ahora bien, las cosquillas no producen admiración y gozo.

Primera confirmación: Aristóteles refiere, *3 De partibus, cap. 10*[61] el caso, que a veces se presenta en los combates, de una risa producida por lesión de las vísceras; ahora bien, es cierto que no se producía gozo.

Segunda confirmación: Con frecuencia hechos que causan deleite y admiración no causan risa.

Respuesta de algunos al argumento: la risa causada no es auténtica; respuesta que es gratuita y contraria a la experiencia. Otra, al parecer, es la de Aristóteles en el pasaje citado, a saber que la causa de la risa en el caso dado es otra, concretamente el calentamiento del diafragma causado por las cosquillas; en efecto, el calentamiento de esa zona «abre rápidamente el sentido —afirma—, por eso quienes ríen por cosquillas, ríen rápidamente».[62]

La explicación no tiene color de verdad. ¿Cómo, lógicamente, las cosquillas hechas en las plantas de los pies van a causar calor en el diafragma?

Nuestra respuesta: Para que las cosquillas causen risa deben ser imprevistas y repentinas y de ese modo causarán a un tiempo admiración y deleite, pues las zonas en que se producen las cosquillas poseen mayor agudeza táctil. Esta solución la sugiere Aristóteles en *sect. 35 Problematum, q. 6*,[63] donde, al investigar la causa de por qué nadie puede en sí mismo provocar risa por cosquillas, aduce la de que no son, en el caso, imprevistas; y si alguna vez la visión de las palpaciones o cosquillas causa risa, es una risa débil y aparece, como todo efecto proveniente de cosquillas, como algo nuevo e inesperado. Siempre, por tanto, interviene algún tipo de admiración.

---

[60] Cfr. *Eccl* 2,2; *Ecclo* 21,23.
[61] 673 a 27 sqq.
[62] *Ibid.*: 673 a 3-6.
[63] 967 a 11-17.

10. Ad primam confirmationem respondetur illum non esse verum risum.

Ad secundam dicitur quod non aequaliter admiratio et gaudium est causa risus, sed oportet quod sit de re iocosa et gracili, nam si sit de re seria, non causabit risum. Oportet etiam ut admiratio non sit vehemens, nam sic potius stuporem causabit quam risum.

Quaeres, quomodo ex admiratione et gaudio sequatur motio in septo transverso, atque adeo risus.

Respondetur id provenire ex naturali consensione istarum facultatum naturalium, vitalium et rationalium. Est enim admiratio actus partis rationalis. In ea enim sola potest esse admiratio, quia solum potest esse discursus, ut optime docet D. Thomas, *4 Contra Gentes, cap. 33*. Delectatio vero potest etiam esse passio partis sensitivae et ex illis excitatur quidam motus in parte illa quae est septum transversum. Et sanguis etiam ⌊dilatatur⌋ et ita causatur risus.

Ex quo colligitur passionem hanc animae esse liberam et dependentem a voluntate, aliquando vero esse tam vehementem ut vix cohiberi possit, vel ratione obiecti plurimum moventis vel ex levitate hominis qui facile movetur.

11. De ⌊fletu⌋ sciendum breviter opponi risui, et ex contraria causa provenire, scilicet ex tristitia vel dolore, nam sicut delectatione cor dilatatur et cum illo thorax et oris musculi, ita per tristitiam constringitur cor et partes illae quae sunt circa oculos. Ex quo motu simul cum calore aliquo, qui inde excitatur, humor aliquis in lacrymis resolvitur. Et ideo pueri et mulieres facilius lacrymas effundunt, quia et humidiores sunt et facilius his passionibus afficiuntur. Est autem materia lacrymarum humor quidam sanguinis —serus, ut docet Aristoteles, *sect. 31 Problematum*-,[64] quod probat ex eo quod est salsus et excitatur calore, et ideo etiam ex vento effunduntur lacrymae et ex fumo et ex vehementi risu. Sed de his satis.

12. Post actus concupiscibilis dicendum est breviter de actibus irascibilis,/ qui quinque numerantur: spes, desperatio, audacia, timor, ira. *S 256v*

10 **445** risum *add.* sed apparentem esse quoad exteriorem formam oris (Ib.) *L* **452** consensione *add.* et sympathia(m) (V 5, 13) *L* **456** esse *add.* affectio sive (Ib.) *L* **458** dilatatur *L*, delectatur *S* **458** causatur *S*, expromitur (Ib.) *L* **461** moventis *S*, excitantis (Ib.) *L*

11 **463** fletu *L*, flectu *S*

10. Respuesta a la primera confirmación: No se trata de una verdadera risa.

A la segunda: No son causa de la risa una admiración y gozo cualesquiera, han de tener un objeto festivo y gracioso, porque si su objeto es serio, no causará risa. Tampoco ha de ser muy viva la admiración, porque entonces causará estupor más bien que risa.

Una pregunta: ¿Cómo la admiración y gozo pueden llevar a afectar al diafragma y producir, consecuentemente, la risa?

Respuesta: Ello proviene de la armonía natural que poseen esas facultades naturales, vitales y racionales. La admiración, en efecto, es un acto de la parte racional: sólo en ella es posible la admiración, porque sólo en ella es posible el discurso, como enseña brillantemente Santo Tomás, *4 Contra Gentes, cap. 33*. El deleite, en cambio, puede ser también pasión de la parte sensitiva y ambos logran, de alguna manera, afectar la zona del diafragma; y se produce también una dilatación de la sangre y, en consecuencia, la risa.

Corolario: Esta pasión del alma es libre y dependiente de la voluntad, pero es, a veces, tan poderosa, que apenas es posible su contención o por razón del objeto con gran poder para afectar o por la liviandad de la persona con facilidad para dejarse afectar.

11. Breve noticia acerca del llanto: es opuesto a la risa, tiene su origen en una causa contraria, concretamente, en la tristeza o el dolor: así como el deleite dilata el corazón y con él el tórax y los músculos de la boca, con la tristeza se contrae el corazón y el área cercana a los ojos; esa contracción acompañada de algún tipo de calor, que de ella se origina, hace que una especie de humor se resuelva en lágrimas. Y justamente en niños y mujeres es más fácil la efusión de lágrimas tanto por su mayor grado de humedad como por su mayor facilidad para dejarse afectar por esas pasiones. El constitutivo de las lágrimas es un humor sanguíneo —un líquido seroso, como informa Aristóteles, *sect. 31 Problematum*[64] y aduce como prueba su condición de salado y su excitación por el calor— y por ello también provocan efusión de lágrimas el viento, el humo y una risa violenta. Baste este análisis.

12. Breve estudio de los actos de la irascible tras el de los actos de la concupiscible. Se enumeran cinco: esperanza, desesperación, audacia, temor, ira.

---

[64] *De fumo*: 31, 6; 22: lacrymae calidae ac frigidae: 31, 24.

Quorum ratio sic breviter intelligitur: Irascibilis versatur circa defensionem boni concupiti, quia tamen in tali bono praeter bonitatem est difficultas, quae ex ⌊resistentia⌋ contrarii oritur, ideo, licet bonum ipsum desideretur, necessarius est specialis actus quo appetitus quasi excitetur et animetur ne a difficultate obiecti superetur. Et hic actus est spes.

Si autem contingat appetitum separari a difficultate boni et cesset vel a pugna vel a prosecutione illius, ille actus dicitur desperatio. Idem contingit respectu naturae, cum malum aliquod futurum imminet et reiciendum est et vincendum: aut appetitus accenditur et animatur contra illud —et talis actus dicitur audacia—, aut vero succumbit et desistit —et talis dicitur timor—.

Qui quattuor actus diversificantur ex varia apprehensione boni vel ⌜mali⌝ ardui possibilis, nam quando bonum apprehenditur ita arduum ut non possit consequi, causatur desperatio. Si vero apprehenditur ut possibile fit spes. Similiter si malum apprehendatur ut inevitabile vel difficile causatur timor. Si vero ut evitabile maiori facilitate oritur audacia. Tamen praeter hos est alius actus causatus ex apprehensione mali iam praesentis et illati, ex qua apprehensione oritur appetitus vindicandi malum illud. Et hic actus est ira. Cui actui non corresponditur alius similis in obiecto bono, nam si quis esset in obiecto bono, maxime desiderium appetitus remunerandi benefactorem, et hic actus non est irascibilis, sed concupiscibilis, nam eo ipso quod ⌜quis⌝ proponitur ut benefactor, tollitur ratio ardui, et sic destruitur obiectum irascibilis, et tantum manet desiderium ad concupiscibilem pertinens. Neque etiam circa malum habet ira actum contrarium in appetitu sensitivo, nam ille actus maxime deberet esse patienter ferre illatum malum, et hic actus non potest esse positivus ex parte appetitus sensitivi, sed in voluntate est actus quo reprimit iram appetitus. In appetitu autem sensitivo nihil est quod illo actu possit amari, quia in malo illato nulla illi repraesentatur ratio boni. Quod si forte ex praedominio rationis et voluntatis ira versatur in amore, propter aliquam rationem boni, inventam in ipsa passione mali, iam talis actus, cum sit amor, ad concupiscibilem pertinet, et ita non contrariatur propriae irae.

12 **478** resistentia *L*, praesistentia *S* **479** specialis *S*, ulterior (Ib.) *L* **479-480** quasi... et *om. L* **489** mali *L*, *om. S* **499** quis *L*, *om. S* **504** quo *S*, pro (V 5, 15) V **508** passione *S*, perpessione (Ib.) *L*

Esclarecimiento, en pocas palabras, de la índole de estos actos: el objeto de la irascible es la defensa del bien concupisciblemente apetecido; pero como en ese bien, al margen de la bondad, reside la dificultad, que nace de la oposición de los contrarios, justamente por eso, si bien lo deseado es el bien en sí mismo, es necesario un acto especial como para excitar y animar al apetito y hacer que no se deje superar por la dificultad del objeto. Este acto es la esperanza.

Pero si por caso el apetito se deja superar por la dificultad del bien y se retira de la lucha o prosecución del bien, el acto se denomina desesperación. Se repite el mismo fenómeno, cuando es inminente un mal futuro y es preciso rechazarlo y vencerlo: o el apetito se enciende y reanima contra ese mal —y el acto se denomina audacia— o, por el contrario, sucumbe y desiste —y entonces se denomina temor—.

La diversificación de estos cuatro actos procede de la diversa aprehensión del bien o mal arduos posibles: en efecto, cuando se aprehende un bien tan arduo cuya consecución sea imposible se origina la desesperación; en cambio, si se aprehende como posible, se produce la esperanza. De manera semejante, si el mal se aprehende como inevitable o difícil se origina el temor; si como evitable con mayor facilidad surge la audacia. Con todo, además de estos actos, hay otro originado por la aprehensión de un mal presente e inferido ya, aprehensión de la que surge el apetito de vengar dicho mal; este acto es la ira; a este acto no corresponde otro semejante en el objeto bueno, porque de existir alguno en el objeto bueno, ése sería, ante todo, el deseo del apetito de recompensar al bienhechor y éste no es acto de la irascible, sino de la concupiscible; en efecto, desaparece la dimensión de lo arduo por el hecho justamente de que alguien se presente como bienhechor y en ese caso queda destruido el objeto de la irascible y permanece únicamente el deseo que se inscribe en la concupiscible. Tampoco en torno al mal tiene la ira un acto contrario dentro del apetito sensitivo, porque ese acto debería ser, ante todo, el de soportar pacientemente el mal inferido, pero semejante acto no puede provenir del sector del apetito sensitivo; en cambio, existe en la voluntad un acto represivo de la ira del apetito; ahora bien, no existe en el apetito sensitivo aspecto alguno que pueda ser amado por dicho acto, porque en el mal inferido no se le ofrece ninguna dimensión de bondad; pero si por ventura, y como efecto del predominio de la razón y la voluntad, la ira ingresa en el área del amor, debido a una dimensión de bondad descubierta precisamente en el padecimiento del mal, un acto de esa índole queda, al ser amor, inscrito en la concupiscible y entonces no es contrario a la ira propiamente tal.

Constat / ergo tantum esse dictos quinque actus in appetitu irascibili. Constat etiam de distinctione illorum. De quibus plura apud D. Thomam, supra.[65] *S 257*

13. Ex dictis colliges differentiam inter actus irascibilis et concupiscibilis:

Prima, quod in concupiscibili actus contrariantur ex parte obiecti, ut amor est boni, odium mali. In irascibili contrarietas est per accessum et recessum ad idem obiectum, ut inter spem et desperationem, quamvis etiam esse possit ex parte obiectorum, ut in timore et spe.

Et ratio est, quia concupiscibilis respicit bonum et malum absolute, et ad bonum tantum ferri potest et a malo recedere. Et ideo in illius actibus non potest dari contrarietas in accessu et recessu ad idem obiectum. At vero irascibilis respicit bonum coniunctum arduitati, et ideo ratio difficultatis potest recedere ab illo, quamvis ratione bonitatis possit accedere. Et idem proportionaliter est de malo.

Secunda differentia est quod in concupiscibili omnes actus habent contrarium; in irascibili vero datur unus sine contrario, cuius rationem ⌊vidimus⌋[66] et redditur a D. Thoma, *1.2, q. 23, a. 3.*

14. 2.º colliges ex dictis ordinem istorum actuum inter se, nam actus concupiscibilis sunt primi et ultimi omnium, nam amor est primus et radix aliorum, delectatio vero est quasi ultimus terminus; aliae vero passiones sunt mediae. De quarum ordine in particulari, vide D. Thomam, supra, *q.* ⌊*25*⌋.[67]

15. Ultimo circa has passione nota quod pendent plurimum ex complexione corporis, ex abundantia alicuius humoris quem excitant et a quibus excitantur, ut melancholia habet quamdam affinitatem cum tristitia, timore et desperatione.

Cuius rationem Galenus, *3 De locis patientibus, cap.* <*7*>,[68] videtur reddere, quia est nigri coloris, nam sicut tenebrae exteriores metum incutiunt, ita melancholia. Idem ait *lib. [2] De causis symptomatum,*

511 257] 256 *S*

13 **529** vidimus *L*, videmus *S*

14 **534** 25 *L*, 27 *S*

15 **539** 7] 8 *S* **541** 2] 7 *SL*

Consta, pues, evidentemente, que en el apetito sensitivo sólo existen los cinco actos mencionados. También consta de la distinción entre ellos. Abundante información sobre el tema en el texto citado de Santo Tomás.[65]

13. Del análisis anterior surge como corolario la diferencia existente entre los actos de la irascible y de la concupiscible.

Primera: En la concupiscible los actos se oponen desde el lado del objeto. Ejemplo: el amor lo es del bien, el odio lo es del mal. En la irascible la oposición se produce por aproximación y distanciamiento respecto a un mismo objeto: caso de la esperanza y la desesperación; aunque también es posible desde el lado de los objetos: caso del temor y la esperanza.

Y la razón está en que la concupiscible contempla el bien y el mal de manera absoluta y tan sólo existe la posibilidad de dirigirse al bien y distanciarse del mal; por ello, justamente en sus actos no es posible una oposición en la aproximación y distanciamiento respecto a un mismo objeto. En cambio, la irascible contempla el bien conectado a lo arduo y, consiguientemente, por razón de la dificultad puede distanciarse de él, aunque por razón de la bondad puede aproximarse. Y en su tanto acontece lo mismo en el mal.

Segunda diferencia: en la concupiscible todos los actos tienen contrario; en la irascible cabe la existencia de uno sin su contrario. La razón del hecho la hemos ya visto[66] y la expone Santo Tomás en *1.2, q. 23, a. 3.*

14. Segundo corolario: Existencia de un orden en la serie de estos actos: los actos de la concupiscible son los primeros y los últimos de todos, toda vez que el amor es el primero y raíz de los otros, mientras que el deleite es, en cierto modo, un término último; las demás pasiones gozan de una posición intermedia. Sobre el orden de la serie en particular, consúltese Santo Tomás, texto citado, *q. 25.*[67]

15. Una última observación en torno a estas pasiones: Es enorme su dependencia de la complexión somática, de la abundancia de un determinado humor —estimulan el humor y son por él estimuladas—. Ejemplo: la melancolía posee cierta afinidad con la tristeza, el temor y la desesperación.

Según Galeno, en *3 De locis patientibus, cap. 7,*[68] la razón del fenómeno parece estar en su color negro: la melancolía, con la oscuridad exterior, infunde miedo.

---

[65] 1.2, qq. 40-48.
[66] supra, n. 12, lin. 495-510.
[67] 1.2 p.
[68] *o. c.*, 4. cl., f. 19C.

cap. ultimo,[69] licet haec ratio frivola est, ut notavit Averroes, ⌊3⌋ *Collectaneorum, cap. 40*,[70] nam color niger non est activus. Obiective autem non potest interius causare tristitiam, quia non videtur. Sanguis, qui contrariatur melancholiae, audaciam parit, gaudium et spem. Cholera iram excitat et reliquas passiones sanguineas. Pituita vero potius inclinat ad actum timoris.

Ratio autem omnium [haec] esse videtur: Quia cum appetitus sensitivus sit in corporali organo, / indiget diversis temperamentis *S 257v* ad diversos actus efficiendos, et ideo diversi humores ad diversos actus iuvant. Forte etiam diversi ⌊humores⌋ causant distinctionem complexionum in corpore et efficiunt ut spiritus animales alio vel alio modo diffundantur per corpus, et diversimode communicetur animalis virtus. Et hinc etiam est quod isti etiam humores maxime conducunt ad rerum apprehesionem uno vel alio modo faciendas.

/ QUAESTIO 3 *S 258*

Utrum appetitus sensitivus in operibus suis subdatur motioni voluntatis et rationis

1. Haec quaestio habet solum locum in homine, de quo supra[71] diximus habere duplicem appetitum: rationalem et sensitivum, de quibus necessarium est scire qua ratione et modo alter alteri subordinetur. Neque enim sine ordine esse possunt, alias confusa esset et inordinata hominis compositio. Patet autem appetitum sensitivum esse inferiorem atque adeo subordinatum et subditum superiori. Restat ergo videre quomodo illi obediat.

N o t a quod dupliciter unum alteri subditur: uno modo principatu despotico, ut subditur servus domino et instrumentum artifici. Et in hac subiectione subditus non potest ullo modo renuere. Alius est modus subiectionis civilis et politicae, qualis est civis ⌊ad⌋ regem. Civis

542 3 *L*, 2 *S* **545** Cholera *S*, flava bilis (V 5, 18) *L* **550-551** et... iuvant *om. L* **554** humores *L*, mores *S* **556** 258] 257 *S*

1 **567** despotico] *add. in margine S, add.* et servili (V 6, 1) *L* **569** ad *L*, & *S*

La misma afirmación en *lib. De causis symptomatum, cap. ultimo.*[69] Es una razón fútil, como advirtió Averroes, *Collectanearum, cap. 40,*[70] porque el color negro no es activo y, de otro lado, no puede, objetivamente, ser causa íntima de la tristeza, dado que no es percibido visualmente. La sangre, que es opuesta a la melancolía, engendra la audacia, el gozo y la esperanza. La cólera excita la ira y las demás pasiones sanguíneas. La pituita inclina preferentemente al acto de temor.

La razón de todos los hechos parece ser ésta: como el apetito sensitivo radica en el órgano corporal, necesita diversas combinaciones para la realización de los diversos actos y, por lo mismo, diversos humores colaboran a diversos actos. Quizás también los diversos humores sean la causa de la diferenciación de las complexiones somáticas y los responsables de que la difusión de los espíritus animales por el cuerpo se realice de uno u otro modo y la comunicación de la energía vital se lleve a cabo de diversas maneras. Y de ahí también que dichos humores resulten también máximamente importantes para efectuar de uno o de otro modo las aprehensiones de los objetos.

CUESTIÓN 3

¿Está el apetito sensitivo sometido en sus operaciones al influjo de la voluntad y de la razón?

1. La cuestión ha lugar solamente en el hombre, que, como hemos dicho en páginas anteriores,[71] posee un doble apetito: racional y sensitivo y es urgente saber el procedimiento y modo de subordinación del uno al otro. Es imposible, en efecto, que existan sin un orden, de lo contrario, la organización del hombre sería desconcierto y desorden. Por otro lado, es evidente la inferioridad del apetito sensitivo y, por lo mismo, la subordinación y sometimiento al superior. Queda, pues, por ver el modo cómo le obedece.

Una observación: el modo de sometimiento del uno al otro es doble: un primer modo, con dominio despótico, como el sometimiento del esclavo al señor y del instrumento al artista; en este tipo el sometido no tiene capacidad ninguna para el no. Otro modo es el de sujeción civil y política, como el del ciudadano al

[69] *o. c.*, 3.ª cl., f. 24D.
[70] *Colliget*: *o. c.*, f. 29, col 1: «Quia color non est causa substantialis ad corrumpendas virtutes animae.»
[71] d. 10, q. 1, n. 2 (1ª concl.).

enim, licet obedire teneatur, non tamen cogitur. Aliquo tamen modo renuere et excusare potest.

2.º est notandum quod appetitus sensitivus duplices actus habet: quidam <eliciti>, ut enumerati quaestione praecedenti,[72] alius imperatus, ut motus localis. In hac ergo quaestione sermo est de actibus elicitis, nam de motu locali *d. 13*[73] dicetur.

2. Hoc supposito, sit conclusio: Appetitus movetur a voluntate, mediante ratione, et illi subicitur ⌊politice⌋, non despotice.

Haec est Aristoteles, *1 Politicorum, cap. 3,*[74] quam D. Thomas, supra[75] explicat.

Ex cuius doctrina, nota quod appetitus sensitivus non potest ferri nisi in rem cognitam per sensum, nam appetitus non fertur nisi in propositum obiectum; debet autem proponi per cognitionem potentiae sibi proportionatae; appetitui autem sensitivo non proportionatur nisi cognitio sensitiva. Et hinc est quod voluntas non potest movere appetitum sensitivum immediate, quia cum voluntas non cognoscat, non potest proponere obiectum; ergo id debet efficere media potentia cognoscente, qualis est ratio; immo ratio etiam ipsa non immediate movet appetitum, sed mediante interiori sensu.

Pro quo nota 2.º, quod licet cognitio nostri intellectus a sensu incipiat, tamen quia intellectus, ut suprema potentia, magis penetrat res cognitas quam omnes inferiores, ideo directiva est omnium aliarum. Et hinc est quod ratio ipsa illustrare potest cogitativam et persuadere quadammodo illam, demonstrando in ipsis obiectis maiorem rationem boni vel mali. Et haec persuasio intellectus facit cogitativam ipsam aliter apprehendere obiectum, et aliter iudicare de illo. Et quia ab obiecto apprehenso movetur appetitus, ideo ratio cogitativam persuadens, mediante illa, dirigit appetitum. Et hinc patet probatio conclusionis.

3. Ex quo sequitur alia pars. Nam voluntas movet appetitum quasi considerando, mediante ratione, non movet autem necessitando; est ergo motio et obedientia politica, non despotica.

573 eliciti] iliciti *S*

2 **577** politice *L*, policite *S*

3 **600** considerando *S*, consilium praebendo (V 6, 2) *L*

rey. En efecto, el ciudadano, aunque viene obligado a obedecer, no se halla forzado, sino que, en alguna medida, posee capacidad para el no y la disculpa.

Segunda observación: los actos del apetito sensitivo son de dos tipos: elícitos, como los enumerados en la cuestión anterior;[72] imperados, como el movimiento local. En la cuestión presente, pues, se analizan los elícitos; el movimiento local es tema de la *d. 13*.[73]

2. Hechas estas aclaraciones, enunciado de la tesis: el apetito experimenta el influjo de la voluntad, mediante la razón, y una sujeción política, no despótica.

Es tesis de Aristóteles, *1 Politicorum, cap. 3*,[74] que desarrolla Santo Tomás en el texto antes citado.[75]

Una observación de acuerdo con su doctrina: el apetito sensitivo posee únicamente capacidad para dirigirse a una realidad conocida por el sentido: en efecto, el apetito puede dirigirse únicamente a un objeto que le sea presentado, y debe serle presentado por un conocimiento de una facultad que le sea proporcionada; ahora bien, al apetito sensitivo le es proporcionado únicamente el conocimiento sensitivo. De ahí resulta que la voluntad no puede influir inmediatamente en el apetito sensitivo, porque, al carecer de conocimiento, no puede la voluntad presentar el objeto, luego debe hacerlo por mediación de una facultad cognoscitiva, cual es la razón; es más, la propia razón tampoco influye inmediatamente en el apetito, sino por mediación del sentido interno.

Una segunda observación aclaratoria de este punto: si bien el conocimiento de nuestro entendimiento comienza por el sentido, sin embargo, el entendimiento, como facultad que es con una penetración en la realidad conocida mayor que la de las inferiores, se constituye, justamente por ello, en directiva de todas las otras. De ahí que la propia razón pueda ilustrar a la cogitativa y, en cierta medida, moverla a persuasión, poniendo más de relieve en los propios objetos el aspecto bueno o malo. Y esta persuasión del entendimiento es responsable justamente de que la cogitativa tenga un modo distinto de aprehender y juzgar el objeto, y precisamente por ser el objeto aprehendido el que influye sobre el apetito, la razón dirige el apetito por mediación de la cogitativa a la que ha persuadido. He ahí la prueba evidente de la tesis.

3. La segunda parte es un corolario de lo anterior: la voluntad influye en el apetito examinando, por así decir, atentamente mediante la razón, no influye forzando; se trata, pues, de un influjo y obediencia política, no despótica.

---

[72] d. 11, q. 2 (passim).
[73] q. unica.
[74] 1254 b 4 sqq.
[75] *Polit.*, lect. 3; 1 p., q. 81, a. 3; et ad 2; 1.2, q. 17, a.7; q. 16, a.4, ad 3.

Et confirmatur experientia, nam renuente / voluntate *S 258v* sunt motus in appetitu senssitivo quos tamen ratio, quaerens rationes et persuadens appetitum, refrenat, semper tamen consulendo et politice regendo.

Sed contra. Nam sequitur appetitum nostrum esse ignobiliorem appetitu brutorum, quia hic nulli subiacet, noster [autem] sic. Negatur tamen sequela; immo haec aptitudo quam habet noster appetitus ut subiciatur rationi, magna [est] perfectio, quia melius est nobilissimo obedire quam infimum imperare. Et ratione huius subiectionis appetitus noster est capax virtutis et vitii, ut dicitur [a D. Thoma], *1.2, qq. 50* et *56,* sicut etiam voluntas nostra multo perfectior est quando motioni Spiritus Sancti subditur quam cum ipsa se movet, nam «ubi Spiritus Domini, ibi libertas».[76]

Sed contra arguitur, 2.º Nam sequitur in nostro appetitu sensitivo secundum se esse aliquam libertatem. Consequens est falsum; ergo. Patet sequela, nam posita motione voluntatis, vel appetitus potest renuere vel non; si secundum, ergo serviliter obedit; si primum, ergo est liber. Et hoc sane videntur dicere qui dicunt politice obedire, nam politica obedientia in libertate fundatur.

Ad hoc Caietanus, *1.2, q. 74,* ⌈*a.*⌉ 4,[77] concedit consequens, scilicet in appetitu sensitivo esse libertatem ex propriis. Qui sibi videtur id dicere ex D. Thoma, qui ibi[78] ait in appetitu sensitivo posse esse veniale peccatum, non mortale. Loquitur de appetitu secundum se, nam si loqueretur de illo prout regitur a voluntate, etiam diceret peccatum mortale posse etiam esse in illo.

Et confirmatur. Nam appetitus sensitivus est rationalis per participationem et capax virtutis et vitii; ergo est aliquo ⌈modo⌉ liber.

Sed haec sententia falsa est sine dubio et contra D. Thomam, *1.2, q. 24,* ⌈*a.*⌉ *1, ad 3,* ubi ait quod in passionibus appetitus secundum se non est malitia moralis; ergo nec libertas.

Probatur. *q. 74*[79] ait omne peccatum esse in voluntate; et in *2,* ⌈*d.*⌉ *24, q. 3,* ⌈*a.*⌉ *2,* ait nullum motum esse «in genere moris» nisi ex libertate voluntatis.

605 regendo *add.* non cogendo (Ib.) *L* **607** noster... sic *om. L* **621** a. *L, om. S* **622-623** dicere *S*, deduci (V 6, 4) *L* **624** non mortale *om. L* **628** modo *L, om. S* **630** a. *L, om. S* **631** moralis *om. L* **633** d. *L, om. S* **633** a. *L, om. S*

Confirmación experimental: contra el no de la voluntad surgen en el apetito sensitivo movimientos que llega, con todo, a dominar la razón buscando razones con que persuadir al apetito.

Una dificultad: Síguese entonces que nuestro apetito es menos noble que el de las bestias por estar sometido a otro, mientras que el de las bestias a ninguno. Se niega la consecuencia; es más, esa aptitud de sometimiento a la razón, que posee nuestro apetito, es gran perfección, porque es de mayor estima la obediencia al ser más noble que el mandato del más bajo. Y en razón de este sometimiento nuestro apetito tiene capacidad de virtud y vicio, como afirma Santo Tomás en *1.2, qq. 50* y *56;* del mismo modo también nuestra voluntad es mucho más perfecta cuando está sometida a la moción del Espíritu Santo que cuando se mueve a sí misma, porque «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad.»[76]

Surge entonces una segunda dificultad: síguese que en nuestro apetito sensitivo en cuanto tal existe algún grado de libertad. El consiguiente es falso. La inferencia es evidente: en efecto, puesto el influjo de la voluntad, puede el apetito negarse o no. En el segundo caso obedece servilmente, en el primero es libre. Y ésta sin duda parece ser la afirmación de quienes hablan de obediencia política, ya que la obediencia política está fundada en la libertad.

Al respecto Cayetano concede el consiguiente, *1.2, q. 73, a. 4,*[77] es decir, la existencia en el apetito sensitivo de libertad propiamente dicha. Cree deducirlo del texto en que Santo Tomás[78] afirma que puede darse pecado venial en el apetito sensitivo, no mortal. Se habla del apetito en cuanto tal, porque si se hablara del apetito en cuanto regido por la voluntad, afirmaría que también podría darse en él pecado mortal.

Confirmación: el apetito sensitivo es racional por participación, capaz de virtud y vicio; luego, en alguna medida, libre.

No obstante, esta teoría es, sin duda, falsa y contraria a Santo Tomás que en *1.2, q. 24, a. 1, ad 3,* afirma: en las pasiones del apetito en cuanto tal no se da malicia moral, luego tampoco libertad.

Prueba: en *q. 74*[79] afirma que todo pecado radica en la voluntad; y en *2, d. 24, q. 3, a. 2,* que todo movimiento en «la categoría de lo moral» procede únicamente de la libertad de la voluntad.

---

[76] *2Cor* 3,17.
[77] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1.2, q. 74, a. 4) III sq.
[78] 1.2., q. 74, a. 4, ad 3; *Ibid.*, a. 3, ad 3.
[79] a. 1 (1.2 p.).

Et omnes auctores et sancti videntur in hoc convenire quod nullum est peccatum nisi in voluntate consentiente; ergo etiam nullus actus est liber nisi ex libertate voluntatis, nam in tantum aliquis actus potest esse pecatum, in quantum est a potentia libera; et si in appetitu sensitivo esset libertas, actus illius esset bonus vel malus, seclusa voluntate. Quod Caietanus consequenter concedit. Tamen, ut dixi,[80] est contra omnes auctores et sanctos: Augustinus, *1 Retractationum, cc. 9* et *14,*[81] et *3 De libero arbitrio, cap. 18,*[82] ait quod «voluntas est qua peccatur et recte vivitur»; idem *De duabus animabus contra Manichaeos, cap. 10,*[83] et *De vera et falsa religione, cap.* ⌊*14*⌋[84], et *Sermone 43, De verbis Domini;*[85] Chrysostomus, *homil. 2 Imperfecti;*[86] *homil. 13 ad Romanos;*[87] Basilius, *In instructione eorum qui volunt ducere vitam perfectam;*[88] Anselmus, in illud Pauli: «Non regnet peccatum in vestro mortali ⌈corpore⌉»;[89] et Origenes, *homil.* <20> *in Numeros;*[90] D. Thomas, supra;[91] Bonaventura, in *2, d. 24.*[92]

Et ratione etiam probatur. Nam si actus appetitus sensitivi ex propriis esset liber, et posset esse malus sine voluntate, sequeretur quod homo peccaret saepe contra voluntatem suam et quod saepe peccaret simul et benefaceret circa idem obiectum, ut si voluntas renueret et appetitus appeteret malum obiectum. / Et similia absurda sequuntur multa. *S 259*

Et ratio a priori est, quia appetitus sensitivus sequitur ⌊cognitionem⌋ sensus, in qua nec est discursus nec ratiocinatio, nec diversorum mediorum inquisitio, nec in cognitione universalitas ut ex tali cognitione possit oriri libertas in appetitu sensitivo. Semper enim libertas ⌊oritur⌋ ex aliqua indifferentia rationis, ut latius ⌊disputatione⌋ sequenti.[93]

641 et sanctos *om. L* **644** 14 *L,* 13 *S* **647** corpore *L, om. S* **648** 20] 29 *SL* **654** 259] 258 *S* **656-657** cognitionem *L,* rationem *S* **660** oritur *L,* oriretur *S* **660** disputatione] qe *S*

Y todos los autores y santos coinciden en que no existe pecado sin el consentimiento de la voluntad; luego todo acto libre procede únicamente de la libertad de la voluntad, porque un acto puede ser pecado en tanto en cuanto procede de una facultad libre; si se diese libertad en el apetito sensitivo, su acto sería bueno o malo con independencia de la voluntad, conclusión que Cayetano admite lógicamente. Sin embargo, como he dicho,[80] está en contra de todos los autores y santos: S. Agustín en *1 Retractationum, cap. 9 y 14,*[81] y *3 De libero arbitrio, cap. 18,*[82] afirma «Es la voluntad con la que se peca y vive rectamente»; la misma afirmación en *De duabus animabus contra Manichaeos, cap. 10,*[83] y *De vera et falsa religione, cap. 14,*[84] y en el *Sermón 43 De verbis Domini;*[85] el Crisóstomo en la *homil. 2 Imperfecti,*[86] *homil. 13 Ad Romanos;*[87] S. Basilio en *In instructione eorum qui volunt ducere vitam perfectam;*[88] S. Anselmo en el comentario al texto de S. Pablo:[89] «No reine el pecado en vuestro cuerpo mortal»; Orígenes, *homil. 20 In Numeros;*[90] Santo Tomás, texto citado,[91] S. Buenaventura, *2, d. 24.*[92]

Hay también prueba de razón: Si el acto del apetito sensitivo propiamente dicho fuese libre, con la posibilidad de ser malo independientemente de la voluntad, la consecuencia sería que el hombre pecaría frecuentemente contra su voluntad y frecuentemente pecaría y obraría bien a un tiempo en torno a un mismo objeto. Ejemplo: mientras que la voluntad rechazaría el objeto malo, el apetito lo apetecería. Se siguen numerosos absurdos semejantes.

Y la razón *a priori* está en que el apetito sensitivo sigue al conocimiento sensorial, en el que no existe ni discurso ni raciocinio, ni investigación de los distintos medios, ni universalidad de conocimiento, para que de tal conocimiento pueda surgir libertad en el apetito sensitivo. La libertad, en efecto, siempre surge de una indiferencia de la razón, como se tratará ampliamente en la disputación siguiente.[93]

---

[80] d. 5, q. 6, n. 18, lin. 316 sqq.

[81] cap. 9: PL 32, 596; cfr. *De civitate Dei* V 10: PL 41, 152.

[82] III 18, 50, 170 sq.: CChL 29, 304, 5-11 (PL 32, 1295): «peccatum a Deo voluntarium, quod si non sit voluntarium non est peccatum». Cfr. *Ibid.*, III 17, 49, 168 sq.: CChL *Ibid.*, 42-52 (PL *Ibid.*).

[83] PL 42, 103 sq.

[84] n. 27: PL 34, 133 sq.: «nunc vero usque adeo peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum si non sit voluntarium.»

[85] nunc 128: «audivimus verba»: PL 38, 713-720.

[86] Ps.-Chrysostomus, *Op. imperfectum in Mt.*: PG 56, 638.

[87] PG 60, 509.

[88] (¡) Cfr. *Hom. Quod Deus non est auctor malorum:* PG 31, 332C-D.

[89] *Rom* 6,12. Cfr. Anselmus, *Lib. De conceptu virginali et originali peccato,* III sq.: PL 158-435 sq.

[90] n. 2: PG 12, 729.

[91] Cfr. supra, lin. 629 sq.

[92] p. 2, a. 2., q. 2; a. 3, qq. 1.2: *o. c.*, t. 2, pp. 581 sq.; 583-586.

[93] d. 12, q. 2, n. 10.

4. Ad argumentum ergo aliter respondetur: Quod appetitus dicitur obedire politice, non quia libere obediat —nec in omnibus tenere potest similitudo—, sed quia renuere potest, nam dum apparet aliqua bonitas in obiecto, moveri potest ad appetendam illam, praecipue si ex parte qualitatum naturalium et passionum incitetur, nam, ut dicit D. Thomas, *1.2, q. 17,* ⌜*a.*⌝ *7,* istae alterationes, quae passiones sequuntur, semper preveniunt rationem et saepe etiam sunt physicae alterationes, praevenientes etiam actus appetitus sensitivi, et sunt omnino naturales, et saepe excitant ipsum appetitum. Patet ergo quomodo appetitus rationi obediat.

5. *Dubium an appetitum obediat rationi quae versatur circa obiecta supernaturalia.* Sed manere hic potest dubium an appetitus obediat rationi quae versatur circa obiecta supernaturalia. Videtur enim id impossibile, nam bona supernaturalia ut sic excedunt cognitionem sensitivam, et praecipue si sumantur ut supernaturalia sunt, nam ut sic dicunt ordinem ad Deum, ut est supernaturalis finis, et ita non possunt cognosci per sensum. Sed de hac re latius, *2.2, q. 24, a. 1.*

Pro nunc videtur dicendum ⌜appetitum sensitivum non posse moveri a supernaturalibus, ut supernaturalia sunt, ob rationem factam; attamen ex cognitione et amore rerum supernaturalium in intellectu et voluntate existentibus moveri saepe appetitum, quod docet D. Thomas, *1.2, q.* <30>, *a. 1, ad 2*; et⌝ adducens illud Psalmi: «Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.»[94]

Idque experientia c o n f i r m a t u r. Nam consideratione supernaturalium oritur sensibilis delectatio in appetitu, quod signum est ipsummet appetitum in res illas amore ferri. Quod fieri potest hoc modo: quod dum intellectus noster supernaturalia considerat, aliqua phantasmata repraesentantur cogitative repraesentantia illa obiecta sub ratione aliqua sensibili, tamquam propria bona ipsius appetentis. Et hoc modo appetitus excitatur cognitione illarum rerum.

4 **667** a. *L, om. S*

5 **678** Sed... a. 1 *om. L* **679-683** appetitum... et (V 6, 7) *L, om. S* **683** 30 *S,* 31 *L* **686** appetitu *add.* etiam usque ad lacrymas (Ib.) *L* **691** excitatur *S,* movetur (Ib.) *L*

4. Existe, pues, otra respuesta al argumento: Se dice que el apetito obedece políticamente, no porque obedezca libremente —no es posible mantener la semejanza en todos los pormenores—, sino porque puede decir no: en efecto, mientras aparezca en el objeto algún aspecto de bondad, puede sentirse movido a apetecerla, sobre todo si encuentra estímulo por parte de las cualidades naturales y de las pasiones, porque, como dice Santo Tomás, *1.2, q. 17, a. 7,* esas alteraciones, que siguen a las pasiones, se anticipan siempre a la razón y frecuentemente constituyen incluso alteraciones físicas que se anticipan también a los actos del apetito sensitivo y son completamente naturales y frecuentemente estimulan al propio apetito. Queda, pues, claro el modo cómo el apetito obedece a la razón.

5. *Un problema: ¿Obedece el apetito a la razón cuando se ocupa ésta con objetos sobrenaturales?* En este momento puede persistir el problema de si el apetito obedece a la razón cuando ésta se ocupa con objetos sobrenaturales. Ello, efectivamente, parece imposible, pues los bienes sobrenaturales en cuanto tales sobrepasan el conocimiento sensitivo y muy especialmente tomados en cuanto son sobrenaturales, porque en cuanto tales dicen relación a Dios como fin sobrenatural y en este aspecto no pueden ser conocidos por el sentido. Amplio tratamiento del asunto en *2.2, q. 4, a. 1.*

De momento importa afirmar que el apetito sensitivo no puede ser movido por objetos sobrenaturales en cuanto son sobrenaturales, por la razón dada; no obstante, es frecuente la moción de apetito debida al conocimiento y amor de una realidad sobrenatural existentes en el entendimiento y la voluntad; es doctrina de Santo Tomás, *1.2, q. 30, a. 1, ad 1*; y aduce el texto del Salmo: «Mi corazón y mi carne saltan de gozo hacia el Dios vivo».[94]

Y existe confirmación experimental: con la contemplación de las cosas sobrenaturales surge deleite sensible en el apetito, señal de que el apetito dirige hacia ellas su amor. Fenómeno que puede producirse de la siguiente manera: mientras nuestro entendimiento contempla los objetos sobrenaturales, surgen en la imaginación determinadas configuraciones, que representan dichos objetos bajo un determinada dimensión sensible, justamente como bienes propios del apetente.

---

[94] *Ps.* 84,3.

Et isto modo etiam potest appetitus aliquo modo ferri in Deum ipsum, nam intellectus Deum concipit sub aliqua ratione sensibili, et tunc etiam imaginatio format conceptionem cuiusdam boni convenientis sub ratione sensibili vel agentis vel conservantis. Et isto modo potest moveri appetitus ex cognitione supernaturalium rerum.

692 intellectus *S*, mens (Ib.) *L* **694** conceptionem *S*, idolum (Ib.) *L*

Y de esa manera el conocimiento de tales realidades constituye un estímulo del apetito. Y de esta manera es posible también que el apetito, en cierta medida, se dirija a Dios mismo, toda vez que el entendimiento está concibiendo a Dios bajo una determinada dimensión sensible y en ese momento la imaginación forma también la representación de un bien que goza, bajo esa determinada dimensión sensible, de la máxima conveniencia, justamente la representación o del creador o del conservador. Ésta es la manera posible de que el conocimiento de realidades sobrenaturales mueva al apetito.

/ DISPUTATIO DUODECIMA *S 259v*

De appetitu rationale seu de voluntate

Haec materia de voluntate prolixa est, quae si radicitus esset tractanda, oporteret totam Philosophiam moralem hic transcribere, quod praeter nostrum esset institutum. Ne tamen omnino ignota maneat haec nobilissima potentia, breviter de illa aliqua dicemus, quae maxime ad rem pertinere videbuntur.

Est autem, primo, supponendum voluntatem esse potentiam animae rationalis ut sic, atque adeo esse potentiam spiritualem, quae comitatur intellectum, et organo caret. Quae omnia ex dictis[1] facile constare possunt. Bene autem colligi potest in hac materia non esse ⌊distinguendas irascibilem⌋ ⌈et⌉ concupiscibilem secundum rem, sed ratione tantum, quod hic multo certius est, quoniam haec potentia est immaterialis, atque adeo universalis in ipso genere. His ergo suppositis, restat dicendum de obiecto et de actibus huius potentiae.

QUAESTIO 1

De obiecto et actibus voluntatis

1. In hac quaestione materiam de obiecto et actibus voluntatis simul comprehendimus, quoniam quod ad Philosophiam naturalem attinet, nihil fere dictis dicendum superest.

2 De... voluntate *om. L* **3** prolixa est, quae *om. L* **11** possunt *add.* lib. 1, cap. 9. Et sequentibus (V 7, 1) *L* **12** distinguendas *L,* distinguendam *S* **12** irascibilem *L,* inscibilem *S* **12** et *L, om. S*

DISPUTA DUODÉCIMA

El apetito racional o voluntad

La materia de la voluntad es muy extensa y su estudio radical exigiría copiar en este momento la filosofía moral entera, cosa que cae fuera de nuestro propósito. No obstante, para evitar que esta nobilísima facultad quede en completo desconocimiento, haremos un breve estudio de los temas que parezcan más significativos.

En primer término, se da por sentando que la voluntad es una facultad del alma racional en cuanto tal y, por lo mismo, es una facultad espiritual que acompaña al entendimiento y carece de órgano. Extremos todos que el análisis anterior[1] puede dejar fácilmente averiguados. De otro lado, es posible una conclusión válida: en esta facultad la distinción de irascible y concupiscible no es real, sino únicamente de razón, conclusión mucho más cierta en este caso, porque dicha facultad es inmaterial y, por lo mismo, universal en su propio género.

Hechas estas precisiones, queda pendiente el tema del objeto y el de los actos de esta facultad.

CUESTIÓN 1

Objeto y actos de la voluntad

1. Esta cuestión abarca simultáneamente el tema del objeto y actos de la voluntad, porque en el ámbito de la filosofía natural apenas queda nada por añadir a lo dicho.

---

[1] d. 2, q. 3, n. 18.

Et circa obiectum est prima conclusio: Obiectum voluntatis est bonum in communi.

Patet ex dictis, *q. 2, d. 10*,[2] nam obiectum potentiae appetitivae debet esse res aliqua sub ratione boni; sed voluntas est potentia appetitiva; ergo eius obiectum est aliqua ratio boni; et non ratio aliqua particularis boni, quia nullum est bonum ad quod voluntas ferri non possit, ut patet discurrendo; ergo debet esse ratio communis boni ut sic.

Confirmatur. Quia voluntas est in supremo gradu potentiarum appetitivarum; ergo est potentia universalissima in illo genere; ergo habet universalissimum obiectum, quod est bonum in communi.

Confirmatur. Voluntas consequitur intellectum; ergo eius actus tantum se extendit quantum apprehensio intellectus; sed intellectus potest omne bonum ⌈apprehendere⌉; ergo, etc. Quomodo ergo voluntas potest versari circa malum, patet in quaestione citata.[3]

2. Sed arguit Scotus[4] quod ens, etiam non bonum, sit obiectum voluntatis, quoniam ens universalius bono ⌈est⌉, nam etiam malum habet rationem entis; sed voluntas est potentia universalissima; ergo.

Respondetur, 1.º, quod est universalissima in suo genere, secundum rationem potentiae appetitivae et in illo genere debet habere universalissimum obiectum; huiusmodi autem est bonum, ut patet ex dictis; ergo.

2.º dicitur quod bonum est ita universale ac ens, nam est passio convertibilis in illo; malum autem potius est privatio entis, et si est ens, est inquantum fundatur in bono.

Sed dices: Sicut se habet intellectus ad verum, ita voluntas ad bonum; sed obiectum intellectus non assignatur verum, sed ens; ergo nec voluntatis bonum.

Respondetur esse quaestionem de nomine, nam etiam obiectum intellectus potest assignari verum ut sic, tamen communiter dicitur ens, quia est clarior eius ratio.

Sed est differentia inter has duas potentias, quod intellectus non in omni actu suo cognoscit distincte rationem veritatis in actu signato, semper tamen cognoscit rationem entis in unaquaque re, et cognoscendo entitatem, cognoscit etiam veritatem; ad assentiendum tamen cognoscit / distincte veritatem. Unde respectu actus ⌊assentiendi⌋ est *S 260*

1 **27** ut... discurrendo *om. L* **33** apprehendere *L, om. S*

2 **36** est *L, om. S* **49** ut sic *om. L* 55 260] 259 *S* 55 assentiendi *L*, essendi (!) *S*

Primera tesis en torno al objeto: El objeto de la voluntad es el bien general.

Resulta evidente de las investigaciones anteriores, *q. 2, d. 10*;[2] en efecto, el objeto de la facultad apetitiva debe ser una realidad presentada bajo la dimensión de bien; ahora bien, la voluntad es una facultad apetitiva; luego su objeto es esa dimensión de bien; pero no una determinada dimensión de bien particular, porque no hay bien alguno al que la voluntad no pueda dirigirse, como evidencia el análisis; luego debe ser la dimensión de bien en general como tal.

Confirmación: la voluntad está situada en el escalón superior de las facultades apetitivas; luego es, dentro de este género, la facultad más universal; luego posee el objeto más universal, que no es otro que el bien en general.

Confirmación: La voluntad se corresponde con el entendimiento; luego su acto abarca tanto cuanto la aprehensión del entendimiento; ahora bien, el entendimiento puede aprehender cualquier bien; luego, etc.

Cómo el mal constituye objeto de la voluntad queda claro en la cuestión citada.[3]

2. No obstante, un argumento de Escoto:[4] Objeto de la voluntad es el ente, incluso no siendo bueno, porque el ente es más universal que el bien; ahora bien, la voluntad es la facultad más universal; luego.

Primera respuesta: Es la más universal dentro de su género, en su dimensión de facultad apetitiva, y dentro de ese género debe tener el objeto más universal; pero tal es el bien, como resulta evidente del análisis anterior; luego.

Segunda respuesta: El bien es tan universal como el ente, por ser un atributo suyo convertible; en cambio el mal es, más exactamente, una privación de ser y si es ente, lo es en cuanto fundado en el bien.

Una objeción: la voluntad se relaciona con el bien como el entendimiento con la verdad; ahora bien, no es la verdad el objeto atribuido al entendimiento, sino el ente; luego tampoco el bien lo es de la voluntad.

Respuesta: Es cuestión de terminología, porque también es posible que sea la verdad en cuanto tal el objeto atribuido al entendimiento, por más que se hable generalmente de ente, por ser la suya una noción más clara.

Pero existe una diferencia entre estas dos facultades: el entendimiento no conoce, en todos sus actos, distintamente la dimensión de verdad de un modo reflejo, pero sí conoce siempre, en cada una de las realidades, la dimensión de ente, y conociendo la entidad conoce también la verdad; sin embargo, en orden al asentimiento conoce distintamente la verdad; por tanto, respecto del acto de asenti-

---

[2] n. 3 (3ª concl.).
[3] d. 10, q. 2, n. 4.
[4] Cfr. d. 10, q. 2, not. 18.

proprie dictum quod intellectus versatur circa verum, scilicet assentiendo, nam cognoscendo potius versatur circa ens, tamquam circa rationem cognitam. At vero voluntas ad amandum non tantum requirit cognitionem rei, ut res est, sed etiam cognitionem obiecti secundum bonitatem suam, nam nisi ratio boni cognoscatur, voluntas non appetit, quod est signum ⌊voluntatem⌋ ferri in rationem boni, tamquam in rationem volitam. Et ideo, etc. Haec de obiecto voluntatis.

3. *De actibus voluntatis.* Circa actus voluntatis oportet notare quod in voluntate reperiuntur primo omnes actus illi qui inveniuntur in appetitu sensitivo, scilicet amor, desiderium, etc., licet superiori modo, quoniam isti actus in voluntate sunt spirituales, non adeo dependentes a passionibus naturalibus corporis et possunt ⌊ferri⌋ circa finem et circa media, nam tam finis quam medium habent rationem boni, et utrumque cognoscitur ab intellectu sub propria ratione; et ideo circa utrumque potest voluntas versari.

4. Et hinc colligitur prima divisio actuum voluntatis, nam quidam sunt circa finem, quidam circa media. Et quia finis potest considerari vel prout bonum absolute, vel prout habendum, vel prout iam habitum, ideo circa finem potest esse in voluntate amor et desiderium consequendi illum —qui actus alio modo dicitur intentio finis—, et tandem fruitio seu gaudium de fine iam consecuto. Medium vero duplex esse potest: aliud quod solum habet rationem medii, quia est primum medium ad quod nullum aliud ordinatur, nec propter se est appetibile, sed tantum in ordine ad aliud; aliud vero est medium quod vere mediat inter finem ultimo intentum et media priora, et respectu aliorum est finis, respectu vero ulterioris finis est medium; si ergo huiusmodi medium consideretur ut finis, habet eamdem rationem quam finis ultimus, nam intendi potest et desiderari, et, si consequatur, delectare.

At vero circa medium, ut medium, proprie versantur duo actus voluntatis, electio scilicet et usus, nam postquam voluntas intendit aliquem finem, statim intellectus consiliatur de mediis congruentibus, et illa voluntati proponit. Et circa illa duo agit voluntas: primum est acceptare aliquid illorum —et hoc est consentire vel eligere—. Con-

60 boni *add.* non (!) (V 7, 3) *L* **61** voluntatem *L,* bonitatem (!) *S*

3 **67** dependentes *add.* quoad esse (V 7, 4) *L* **67** ferri *L,* fieri *S* **69-70** et ideo... versari *om. L*

4 **86** consiliatur *S,* conciliatur (!) (V 7, 4) *L*

miento se ha dicho con propiedad que el entendimiento se ocupa con la verdad, concretamente, al asentir, porque, al conocer, se ocupa, más bien, con el ente, que constituye la dimensión conocida. En cambio, la voluntad exige para amar no sólo el conocimiento de una realidad en cuanto tal, sino también el conocimiento del objeto en su aspecto de bondad, porque la voluntad no apetece sin el conocimiento de la dimensión del bien, señal de que la voluntad se dirige a esa dimensión de bien, que constituye la dimensión querida. Y por tanto, etc. He aquí el tema del objeto de la voluntad.

3. *Los actos de la voluntad.* Una observación necesaria acerca de los actos de la voluntad: en primer lugar, se hallan en la voluntad todos los actos que se encuentran en el apetito sensitivo, es decir, el amor, el deseo, etc., si bien de manera más alta, porque dichos actos son, en la voluntad, espirituales, sin tanta dependencia de las pasiones naturales somáticas, con la posibilidad de dirigirse al fin y a los medios —tanto el fin como el medio tienen consideración de bien— y uno y otro son conocidos por el entendimiento bajo su propia dimensión; por ello, justamente, pueden ser ambos objeto de la voluntad.

4. Corolario de lo anterior es una primera división de los actos de la voluntad: unos versan sobre el fin, otros sobre los medios. Y como el fin admite la consideración o de bien absoluto o de bien por conseguir o ya conseguido, se da la posibilidad de que en la voluntad existan en torno al fin el amor y el deseo de alcanzarlo, acto éste que se conoce por otro nombre como intención del fin y, finalmente, fruición o gozo del fin ya alcanzado. De otro lado, el medio puede ser doble: medio que posee solamente consideración de medio y no es apetecible por sí mismo, sino únicamente en orden a otra cosa y medio que realmente media entre el fin último pretendido y los medios primeros: respecto de estos otros es fin, pero respecto del fin ulterior es medio; semejante medio, pues, si se contempla como fin, tiene la misma consideración que el fin último, toda vez que puede ser pretendido y deseado y deleitar, si se alcanza.

El medio en cuanto medio es, con toda propiedad, objeto de dos actos de voluntad: la elección y el uso; en efecto, al punto que la voluntad pretenda un determinado fin, el entendimiento delibera sobre los medios adecuados y los presenta a la voluntad. Y en torno a ellos la actividad de la voluntad es doble: lo primero es aceptar alguno de ellos —y en esto consiste el consentimiento o elección—.

sentire quadam ratione commune nomen est conveniens cuicumque volitioni et amori, sive sit circa finem, sive circa media, quomodo communiter dicimus peccatum consumari per consensum voluntatis, tamen proprie consensus significat illam applicationem voluntatis ad aliquod medium secutum ex praemissa consultatione intellectus; et haec acceptatio, si sit efficax et separans unum medium ab aliis, illud praeferens, dicitur etiam electio. Facta autem electione, necesse est ut illud medium executioni mandetur, et ad hoc servit usus, qui est quidam actus quo voluntas applicat potentias omnes ad operationes sibi necessarias, nam medium electum propter executionem eligitur, et si est manu exequendum, habet voluntas potestatem ad applicandam manum ad operandum. Et similiter de aliis, {nam cum voluntas respiciat universale bonum, necesse est / quod habeat efficaciam movendi S 260v
omnes vires animae et applicandi illas ad officia sua;} et ita applicatio dicitur usus.

Et isti sunt fere omnes actus voluntatis. De quibus plura apud D. Thomam, *1.2, q. 11,* nam plures dicere de hac re alienum est ab hoc loco.[5]

5. *Distinguuntur actus voluntatis in elicitos et imperatos.* Ex quibus colligitur distinctio illa communis de actu voluntatis, elicito scilicet et imperato. Ille est qui ab ipsa voluntate immediate fit. Imperatus est actus alterius potentiae humanae, quae subditur usui et motioni voluntatis, nam actus partis vegetativae et motus cordis continuus non sunt actus imperati, quia non sunt in potestate nostra. Et simile est de quibusdam naturalibus motibus membrorum generationi deservientium, quod saepe provenit ex alteratione quadam naturali, nec in potestate hominum esse <possunt>, teste Aristoteles, *De animalium motu,* circa finem,[6] ubi D. Thomas, *lect. 10,* in principio.[7]

6. {Actus vero sensuum externorum quodammodo sunt imperati a voluntate, nempe quantum ad applicationem potentiae ad obiectum;

100 nam *S,* enim *P* **101** bonum *S,* obiectum *P* **105-106** hoc loco *add.* propria vero moralis disciplinae (Ib.) *L*

5 **111** non sunt *add.* per ac directe loquendum (V 7, 5) *L* **112** nostra *add.* quod ideo addimus, quoniam remote subdi aliquo modo possunt voluntati; si aut alimentum nobis ipsis subtrahamus, aut forte violentia alia vitam eripiamus (Ib.) *L* **115** possunt] potest *S*

6 **117** vero *S,* enim *P* **118** nempe... obiectum *S,* seclusa extrinseca vi quoad applicationem *P*

El consentimiento es, en algún aspecto, un nombre común que conviene a cualquier acto volitivo y de amor, sea que verse sobre el fin o sobre los medios; decimos generalmente, por ejemplo, que el pecado se consuma por el consentimiento de la voluntad; sin embargo, hablando con propiedad, consentimiento significa la aplicación de la voluntad a un determinado medio, como resultado de una previa deliberación del entendimiento; esta aceptación, si es eficaz y aísla de los demás el medio preferido, recibe también el nombre de elección. Ahora bien, hecha la elección, es necesario llevar a cabo la ejecución y ésta es la tarea del uso. El uso es un acto con que la voluntad aplica todas las facultades a las operaciones que le son necesarias, porque el medio se elige con vistas a la ejecución y si la ejecución ha de ser obra de la mano, la voluntad posee poder para aplicar la mano a la operación. Y análogamente en los otros casos: en efecto, como la voluntad está orientada hacia el bien universal, es preciso que goce de eficacia para influir en todas las energías del alma y aplicarlas a sus funciones; y esta aplicación recibe el nombre de uso.

Éstos son casi todos los actos de la voluntad. Más amplia información en Santo Tomás, *1.2, q. 11,* porque abundar en el tema es ajeno al momento presente.[5]

5. *Distinción de los actos de voluntad en elícitos e imperados.* Corolario del análisis anterior es la distinción generalizada del acto de voluntad en elícito e imperado. El primero es el producido inmediatamente por la propia voluntad; el imperado es un acto de otra facultad humana distinta, que esté sometido al uso e influjo de la voluntad, porque los actos de la parte vegetativa y el movimiento ininterrumpido del corazón no son actos imperados, porque no están en nuestro poder. Caso análogo es el de ciertos movimientos naturales de miembros cuya función es la generación; frecuentemente provienen de alguna alteración natural y no pueden hallarse bajo el control del hombre, según el texto de Aristóteles, *De animalium motu,* hacia el final,[6] y comentario de Santo Tomás, *lect. 10,* al comienzo.[7]

6. Los actos de los sentidos externos son, en alguna medida, imperados por la voluntad en la aplicación, obviamente, de la facultad al objeto; pero realizada la aplicación, en el sentido externo prorrumpe necesariamente en su acto y en ese punto no obedece a la voluntad.

---

[5] Cfr. Suarez, *De angelis,* III 1, 6 sqq.
[6] 703 b 4-11.
[7] ?

facta tamen applicatione, sensus necessario exit in actum, et in ea re ⌈non obedit⌉ voluntati. Sensus vero interior, ut imaginatio, etiam pendet in actu suo a voluntate, quae potest illam movere ad operandum, saepe tamen imaginatio voluntatem praevenit et repraesentat obiecta multa, voluntate renuente. Et hinc proveniunt importunae imaginationes.} Communiter tamen, si intellectus et voluntas illas advertant, possunt illas reprimere, quamvis cum difficultate. Et saepe non possunt {propter corporis dispositionem, vel quia impossibile est intellectum numquam distrahi. Operationes etiam intellectus sunt a voluntate imperatae, quia sunt voluntarie exercitae, ut experientia patet. Ita D. Thomas, *1.2, q. 82,* ⌈*a.*⌉ *4.*

Et ratio universalis est etiam facta, quia voluntas est quae finem intendit, et ideo ad illam pertinet movere omnes potentias quae conducere possunt ad illum finem. Et huiusmodi sunt illae quae numeravimus. Et isto modo fit reductio omnium potentiarum humanarum ad unum primum ⌈et intrinsecum⌉ ⌊movens⌋ omnes alias, ut recta sit naturae institutio et non inordinata. Et ideo voluntas comparatur cordi —*ad Rom 5:* «Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris».[8] Et *Ps* ⌈*36*⌉: «Lex Dei [...] in corde ipsius.»—,[9] nam sicut cor est primum principium motionis corporis, ita voluntas est primum principium operationum humanarum.} Et ideo illae tantum operationes censentur operationes hominis et dignae praemio vel poena quae a voluntate procedunt.

7. *An intellectus moveat voluntatem vel e contra.* Sed circa intellectum et voluntatem manet difficultas, nam supra[10] diximus appetitum sequi cognitionem et potentiam cognoscentem movere appetitum; ergo intellectus movet voluntatem; ergo non potest moveri ab illa.

119 actum *S, add.* secundum totum conatum *P* **120** non *P, om. S* **120** obedit (V 7, 5) *L*, accedit *S*, **121** illam *S*, illum *P* **122-123** et... renuente *om. P* **124-125** Communiter... reprimere *S*, quas non potest facile reprimere *P* **125-126** quamvis... possunt *om. P* **128** quia... exercitae *om. P* **128** patet *S*, constat *P* **128** Ita *S*, De quo *P* **129** a. *L, om. S* **130** etiam facta *om. P* **130** est quae *om. P* **131** et *om. P* **132-133** Et... numerabimus *om. P* **134** et intrinsecum *P, om. SL* **134** movens *P*, moventem *S* **134-135** omnes... inordinata *om. P* **136-137** Et Ps... ipsius *om. P* **137** 36 *L, om. S* **137** primum *om. PL* **138** primum *om. L*

El sentido interno, por ejemplo, la imaginación, también en su acto depende de la voluntad, la cual puede disparar la actividad imaginativa, si bien es frecuente que la imaginación se adelante a la voluntad y reproduzca numerosos objetos, a pesar de la negativa de la voluntad. De ahí provienen las imaginaciones enfadosas. No obstante, si el entendimiento y voluntad reparan en ellas, pueden generalmente reprimirlas, aunque con dificultad, y es frecuente que no puedan por causa de indisposición orgánica o por la imposibilidad de que jamás el entendimiento se disperse en direcciones opuestas. También las operaciones del entendimiento vienen imperadas por la voluntad, porque es un dato de experiencia que su ejecución es voluntaria. Así, Santo Tomás, *1 p., q. 82, a. 4.*

Y la razón general ha quedado también indicada: es la voluntad la que pretende el fin y, por lo mismo, es prerrogativa suya influir en todas las facultades que puedan conducir a ese fin; las enumeradas son de este tipo. Mediante este mecanismo se produce la reducción de todas las facultades humanas a un factor único, primario e intrínseco, que influye en todas las otras, de suerte que la estructura de la naturaleza del hombre resulte ajustada y armónica. Y, por lo mismo, la voluntad viene comparada al corazón en *Rom 5* : «El amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones.»[8] Y en *Ps 36:*[9] «La ley de Dios en su corazón»; en efecto, así como el corazón es el primer principio de los movimientos corporales, la voluntad es el primer principio de las operaciones humanas, y, por ello, se estiman operaciones propias del hombre merecedoras de premio o castigo solamente aquéllas que proceden de la voluntad.

7. *¿Influye el entendimiento en la voluntad o el influjo es inverso?* En torno al entendimiento y voluntad persiste una dificultad: dijimos, efectivamente, en líneas anteriores,[10] que el apetito sigue al conocimiento y que la facultad cognoscitiva influye sobre la apetitiva; luego el entendimiento influye sobre la voluntad; luego no puede ser influido por ella.

[8] *Rom* 5,5.
[9] *Ps* 36,31.
[10] d. 10, q. 1 (1.ª et 2.ª concl.), nn. 2-3.

Respondet D. Thomas, supra[11] et *Opusc. 43, cap.* <7>,[12] quod {intellectus movet voluntatem per modum causae finalis, applicando obiectum; voluntas vero movet intellectum effective, applicando scilicet illum ad operandum.

An vero possit intellectus aliquando effective applicare ⌊voluntatem⌋ ad opus, quaestio est moralis, quae habet locum *1.2 , q. 9,* ⌈*a.*⌉
<*1*>, ubi de / imperio agitur. Quae quaestio diversa est ab ea quam su- S 261
pra tractavimus, *d. 10;*[13] <ibi> enim tantum definivimus: quoad eliciendum actum voluntatis non concurrit intellectus, nec ⌊obiectum⌋ elicitive. An vero concurrat imperative, alia quaestio est. Et breviter iudico {intellectum ⌈ex se⌉ non posse efficaciter imperare voluntatem; sed si aliquando potest, erit ex praesupositione alicuius actus voluntatis, ⌊ut⌋ postquam voluntas eligit, potest intellectus efficaciter imperare ut exequatur. Tamen tota illa efficacia intellectus provenit ex electione voluntatis, quae si auferatur, imperium erit inefficax. Et ideo simpliciter et absolute intellectus tantum potest movere finaliter voluntatem; voluntas vero intellectum efficaciter.

Ex quo colliges quod inter actus istarum duarum potentiarum, primus debet esse actus intellectus, quia appetitus semper supponit cognitionem, et ideo respectu primi actus intellectus non movetur a voluntate, sed vel ab inclinatione naturali, vel ab extrinseca aliqua propositione obiecti. Et in intellectu specialiter tribuitur Deo iste primus actus a D. Thoma, *1 p., q.*<*82*>, *a.* <*4*>, *[ad 3],*[14] forte quia Deus speciali providentia gubernat creaturam rationalem, et ideo ad illum pertinet inclinare illam ad hoc vel ad illud obiectum, maxime in principio sui esse. Quod desumptum est ex Aristotele, *7 Ethicorum ad Eudemum, cap. penultimo,*[15] ubi ait {quod datur consilium quoddam naturale ab interiori movente procedens}, ut in rebus agendis saepe experimur quosdam actus in intellectu nostro qui non procedunt a voluntate, sed vel ex peculiari instinctu Spiritus Sancti, vel certe ex sug-

7 **146** 7] 3 *S*, 5 *P* **147** voluntatem *add.* ad specificationem et *P* **148** vero *add.* ad exercitium *P* **148** movet intellectum *om. P* **148** effective *S*, per modum causae efficientis *P* **148-149** scilicet *om. P* **150-151** voluntatem *P*, intellectus (!) *S* **151** a. *L*, *om. S* **152** 1] 13 *SL* **152** 261] 260 *S* **153** ibi] ubi *SL* **154** obiectum *L*, vero *S* **156** ex se *PL*, *om. S* **157** ut *P*, et *S*, sic *L* **161** et absolute *om. P* **161** potest movere *S*, movet *P* **161** finaliter *S*, similiter (!) *P* **168** 82] 63 *SL* **168** 4] 5 *SL* **173** interiori *add.* quoddam *P* **175** Sancti *add.* vel Angelorum ministerio (V 7, 6) *L*

Respuesta de Santo Tomás en texto anterior[11] y *Opusc. 43, cap. 7:*[12] El entendimiento influye en la voluntad como una causa final, aplicando el objeto; la voluntad, en cambio, influye sobre el entendimiento eficientemente, aplicándolo a una operación.

Si puede, a veces, el entendimiento aplicar eficientemente la voluntad a su obrar, es un problema moral, que halla su tratamiento en *1.2, q. 9, a. 1,* donde se estudia el acto de imperio. Problema distinto del analizado anteriormente en *d. 10;*[13] allí , en efecto, hicimos únicamente esta precisión: a la producción elicitiva del acto de voluntad no concurre el entendimiento ni el objeto elicitivamente. Otro problema es si concurre imperativamente. Mi opinión en dos palabras: el entendimiento de suyo no puede imperar eficazmente a la voluntad; si puede en algún momento, ello será debido a la existencia, como fundamento previo, de una acto de voluntad; ejemplo: tras la elección de la voluntad, puede el entendimiento imperar eficazmente la ejecución; no obstante, esa eficacia del entendimiento proviene enteramente de la elección de la voluntad y si ésta se suprime, el imperio resultará ineficaz. Y, por lo mismo, en un plano incondicionado y absoluto, el entendimiento sólo puede ejercer sobre la voluntad un influjo finalístico; en cambio, es eficaz el de la voluntad sobre el entendimiento.

Corolario del análisis anterior: entre los actos de esas dos potencias, el acto del entendimiento debe poseer prioridad, porque el apetito siempre tiene como base el conocimiento y, por lo mismo, respecto a su primer acto, el entendimiento no experimenta el influjo de la voluntad, sino el de la inclinación natural o el de una determinada presentación extrínseca del objeto. Y de manera especial, en el entendimiento Santo Tomás, *1 p., q. 82, a. 4, ad 3,*[14] atribuye a Dios ese primer acto, quizá porque Dios gobierna con especial providencia a la criatura racional y, justamente por eso, es prerrogativa suya inclinarla hacia este o aquel objeto, principalmente en el comienzo de la existencia. Doctrina tomada de Aristóteles, *7 Ethicorum ad Eudemum, cap. penultimo,*[15] donde afirma que se da un cierto consejo natural, que procede de un motor interno; es el caso de la reiterada experiencia, que, en el ámbito de nuestra conducta, tenemos de ciertos actos de nuestro entendimiento, que no proceden de la voluntad, sino de una especial inspiración del Espíritu Santo o, por ventura, de la sugestión diabólica.

---

[11] 1 p., q. 82, a. 4. Cfr. 1.2, q. 9, a. 1; *De veritate* , q. 22, a. 12; *Contra Gentes,* II 26, *De malo,* q. 6.
[12] *De potentiis animae.*
[13] d. 10, q. 3.
[14] ad 3.
[15] 1248 a 24.

gestione malorum; quae oportet discrete discernere, ut monet Ioannes, *1 Canonicarum,*[16] et Bernardus, in *Serm. 1 Pentecostes.*[17]

Ex quo colliges quod haec motio voluntatis non est adeo necessaria in his potentiis ad operandum, ut sine illa operari non possint. Saepe enim aliae potentiae in actionibus suis praeveniunt hanc motionem voluntatis.

8. Ultimo nota quod ista motio voluntatis, a qua effective dicuntur moveri aliae potentiae, non est sic intelligenda ac si per illam aliquid voluntas ponat in aliis potentiis, vel aliquo modo immediate concurrat ad eliciendos actus aliarum potentiarum, sed {tantum est quaedam moralis motio, quae in Physica est efficientia per accidens, in Philosophia autem morali censetur per se, ⌊et⌋ provenit tantum ex consensione istarum potentiarum, quae in eadem anima radicantur et habent inter se dictam ⌊subordinationem⌋ naturalem.

QUAESTIO 2

Utrum voluntas sit libera in actibus suis

1. Postquam dictum est de obiecto et actibus, sequitur dicendum de potentia, de qua, ut in prioribus disputationibus annotavi,[18] iam

176 malorum *S*, daemonum (Ib.) *L* **181** voluntatis *S*, intellectus (!) (Ib.) *L*

8 **186** Physica *S*, Philosophia naturalis *L* **187** et *P*, ut *S* **187** tantum *S*, solum *P* **189** subordinationem *PL*, subalternationem *S* **191** actibus suis *add. inter lineas* D. Thomas, 1 p., q. 82, 1. 2; q. 83 *S*, *add.* Caput hoc integrum ex autographo praeteribimus, quoniam late tractatur in priori tomo de Gratia, Prolegomeno 1, et in Metaph., d. 19, a sect. 2, et ultra, tum etiam non pauca pro eodem argumento videri possunt in opusculo 4, de libertate divinae voluntatis. Quaeri autem ulterius posset primo, an appetitus rationalis, sive voluntas, sit species infima, an potius in homine atque Angelo specie distinguatur, quod disputant recentiores, 1 p., q. 59, art. 1, ubi Cum[elius]; item Franciscus de Herrera, in 2, dist. 13, q. 1, et ipse author, lib. 3, de Angelis, c. 1. Secundo quaeri posset, an voluntas, seu appetitus rationalis distinguatur in homine in concupiscibilem et irascibilem, sicut appetitus sensitivus distingui a multis solet. De quo videndus author, lib. 3 de Angelis, c. 1, post Scotum et Gabr[ielem], in 3, d. 26 et 34. Henricum, quodlib. 8, q. 15. (V 8) *L*

1 **192-595** Postquam... locis *om. L*

Espíritus que conviene discernir agudamente, como advierte S. Juan, 1 *Canonicarum*[16] y S. Bernardo, *Sermo 1 Pentecostes*.[17]

Corolario: este influjo de la voluntad no es, en estas facultades, hasta tal punto necesario para la operación que sin él la operación sea imposible. Es, en efecto, frecuente que las otras facultades en sus acciones se adelanten a dicho influjo de la voluntad.

8. Ultima observación: el mentado influjo de la voluntad, con el que se influye eficientemente sobre las otras facultades, no ha de entenderse como si la voluntad mediante él pusiera algo en las otras facultades o, en alguna medida, concurriera a la producción elícita de los actos de las otras facultades, sino que no pasa de ser un determinado influjo moral que, si en la Física constituye eficiencia por accidente, en Filosofía moral tiene la consideración de eficiencia de suyo, y proviene únicamente de la armonía existente entre estas facultades, que están radicadas en una misma alma y poseen la mencionada subordinación natural.

CUESTIÓN 2

¿Es la voluntad libre en sus actos?

1. Después del tema del objeto y los actos se estudia a continuación el de la facultad, la cual según señalé en las disputas anteriores,[18] es, evidentemente, facultad espiritual, carente de órgano corporal.

---

16 *1Jo* 3,4.
17 V: PL 183, 325.
18 Cfr. in hac d. nota 1.

patet esse potentiam spiritualem absque organo corporeo. Quaeri tamen potest an sit distincta realiter ab intellectu necne, nam multi putant tantum distingui formaliter, ut Durandus,[19] Scotus,[20] et alii, in *1, d. 3, q.* <7>; et Augustinus, *10 De Trinitate*,[21] non videtur maiorem distinctionem ponere inter intellectum et voluntatem quam inter memoriam / et intellectum. *S 261v*

Tamen nos cum D. Thoma opinamur distingui realiter. Quod etiam videtur dicere Aristoteles, *3 De Anima. tx. 29.*[22] Et sane, supposito distingui realiter ab essentia, probabilius multo est distingui etiam inter se. Qua distinctione posita, nullum sequitur inconveniens et omnia quae ad has potentias pertinent multo facilius intelliguntur.

2. Hoc ergo supposito, tantum manet quaestio de libertate voluntatis, quae tractari posset de potentia ipsa.

Et haec de Theologia potissime pendet, nam ad illius perfectam divisionem necesse est scire quomodo Deus posset certo cognoscere operationes liberas, non auferendo libertatem.

Item, quomodo Dei providentia et consursus —et potissime quomodo illius praeveniens gratia— stet cum libertate arbitrii.

Item, quomodo praedestinatio et confirmatio in gratia non tollat libertatem.

Tamen ab his omnibus supersedendo, quaestio haec breviter a nobis tractanda est ex propriis tantum principiis. Nec omnino omitti potui, cum sit huius materiae propria, quam hic tractat D. Thomas.[23]

3. Videtur ergo pars negativa quaestionis vera.

1.º Quia potentia, quae deliberat ad unum, non est libera; sed voluntas terminatur ad unum, scilicet bonum; ergo.

2.º Repugnat eamdem potentiam libere et necessario operari; sed voluntas nostra in multis necessarie operatur, [nam] necessario deligit beatitudinem et Deum clare visum; ergo.

197 7] 3 *S*

Puede, no obstante, plantearse la cuestión de si es realmente distinta del entendimiento o no: en efecto, para muchos autores se distinguen sólo formalmente, por ejemplo, Durando,[19] Escoto[20] y otros en *1, d. 3, q. 7*; y S. Agustín, *10 De Trinitate*,[21] al parecer, no establece entre entendimiento y voluntad mayor distinción que entre memoria y entendimiento.

En nuestra opinión, que sigue la de Santo Tomás, existe distinción real. Parece ser también la tesis de Aristóteles, *3 De Anima, tex. 29*.[22] Y ciertamente, sentado que se distingan realmente de la esencia, resulta mucho más probable que también se distingan entre sí. El establecimiento de tal distinción, lejos de acarrear dificultad alguna, facilita mucho más la comprensión de todos los problemas relativos a dichas facultades.

2. Sentada, pues, tal distinción, queda un solo problema, que cabría estudiar en relación con la propia facultad, el de la libertad de la voluntad.

Posee el problema una fundamental dependencia de la Teología: en efecto, para una perfecta clasificación de la libertad, es imprescindible saber el modo como puede Dios conocer con certeza las operaciones libres sin suprimir la libertad.

Asimismo, el modo de hacer compatibles la providencia y concurso divinos —y muy especialmente la gracia previniente— con el libre albedrío.

Asimismo, la posibilidad de que la predestinación y la confirmación en gracia no supriman la libertad.

Sin embargo, desistimos de todos estos aspectos y tratamos de hacer un breve estudio del problema desde la base exclusiva de principios propios; no ha sido posible, en efecto, la omisión total de un problema que tiene su tratamiento sistemático dentro de este tema y es aquí donde lo estudia Santo Tomás.[23]

3. Parece gozar de verdad el lado negativo del problema.

Primero. La facultad, cuya deliberación posee un solo objeto, no es libre; ahora bien, la voluntad posee un solo término, el bien, naturalmente; luego.

Segundo. Es incompatible que una misma facultad obre libre y necesariamente; ahora bien, nuestra voluntad obra en muchos casos necesariamente, porque necesariamente ama la felicidad y a Dios cuando lo contempla claramente; luego.

---

[19] *Sent.* I, d. 3, q. 4: *o. c.*, f. 26v sq.
[20] *Sent.* II, d. 16, q. unica, n. 18: *o. c.*, t. 13, pp. 43 sq. Cfr. d. 11, q. 1, not. 17.
[21] cap. 11, n. 18: CChL 50, 330 sq., 29-44 (PL 42, 983).
[22] D. Thomas: cfr. 1 p., 1. 79, a. 1, ad 2; Aristoteles: cfr. *De an.* 414 a 31; 432 b 3; 433 a 9.
[23] 1 p., q. 82, aa. 1.2, q. 83.

3.º {Potentia libera ad agendum est illa quae, positis requisitis ad agendum, potest agere et non agere; sed voluntas non est huiusmodi; ergo. Minor probatur, nam voluntas requirit concursum voluntatis divinae ut possit exire in actum; posita autem Dei voluntate, non potest voluntas nostra non operari, etc.; ergo.}

4.º Nam vel Deus scit me operaturum hoc vel nescit; si primum, infallibiliter operabor illud; si secundum, infallibiliter non operabor; ergo numquam est libertas ad operandum et non operandum.

5.º Si potentia nostra est libera, vel est dum operatur vel antequam actu operatur; non antea, nam tunc non operatur atque adeo non operatur libere; nec quando operatur, quia tunc necesario operatur, nam res, quando est, necesse est esse; et quando operatur, necesse est operari.

6.º Quia anima nostra est forma corporis; ergo sequitur conditionem corporis in operibus suis; ergo quemadmodum aliae formae pendent a caelo in suis operationibus et sequuntur illius influxum, ita anima et voluntas nostra; sed influentia caeli naturaliter operatur; ergo et voluntas nostra, quae illam sequitur.

7.º Voluntas et appetitus sensitivus sunt potentiae in eadem anima radicatae; ergo quidquid una istarum potentiarum appetit, appetit alia, nam est eadem anima appetens per utramque; non potest autem eadem anima simul contraria appetere; sed appetitus sensitivus naturaliter operatur; ergo etc.

8.º Si voluntas nostra esset libera ex natura sua, non posset necessitari a Deo. Consequens est falsum; ergo. Sequela patet, {tum quia Deus non potest mutare naturam rerum, tum quia Deus non potest facere ut potentia, / quae non est libera ex natura sua, operetur libere; *S 262*
ergo nec potest facere ut potentia libera operetur necessarie.}

In contrarium est fides catholica.

4. In hac quaestione errarunt imprimis omnes antiqui gentiles qui possuerunt animam nostram esse materialem et mortalem.

Et [est] ortus Stoicorum error, qui aiebant omnes operationes nostras esse subiectas <fatali> necessitati, ut videre est in Cicerone, *lib. De fato*;[24] Plutarcho, *[1] De placitis philosophorum, cc. 28* et *29*;[25] Augustino, *5 De civitate, cc. 8* et *9*;[26] et *De haeresibus, cap.* <*70*>.[27]

3 **249** 262] 261 *S*

4 **255** fatali] tali *S* **257** 70] 33 *S*

Tercero. Es libre en su obrar la facultad que, puestos los requisitos para obrar, puede obrar o no obrar; ahora bien, no es tal la voluntad; luego. Prueba de la menor: la voluntad requiere, para poder prorrumpir en su acto, el concurso de la voluntad divina; pero puesta la voluntad de Dios, nuestra voluntad no puede no obrar, etc., luego.

Cuarto. O sabe Dios que voy a obrar o no lo sabe; en el primer caso obraré infaliblemente; en el segundo, infaliblemente no obraré; luego nunca existe libertad para obrar y no obrar.

Quinto. Si nuestra facultad es libre, o lo es mientras obra o antes de obrar en acto; no antes, porque en ese momento no obra y, por lo mismo, no obra libremente; tampoco cuando está obrando, porque en ese momento obra necesariamente, toda vez que la cosa cuando existe, necesario es que exista; y cuando opera, necesario es que opere.

Sexto. Nuestra alma es forma del cuerpo; luego en sus obras va de acuerdo con la índole del cuerpo; luego nuestra alma y voluntad, lo mismo que las otras formas, dependen del cielo en sus operaciones y van de acuerdo con su influjo; ahora bien, la influencia del cielo obra naturalmente; luego también nuestra voluntad, que va de acuerdo con ella.

Séptimo. La voluntad y el apetito sensitivo son facultades radicadas en una misma alma; luego lo que apetece una de esas facultades lo apetece la otra, porque es una misma alma la que apetece por mediación de ambas; ahora bien, el apetito sensitivo obra naturalmente; luego, etc.

Octavo. Si nuestra voluntad fuese libre por su propia naturaleza, no podría recibir de Dios un influjo necesitante. El consecuente es falso; luego. La inferencia es evidente, tanto por la imposibilidad de que Dios cambie la naturaleza de las cosas, como por la imposibilidad de que Dios haga que obre libremente una facultad que no es libre por su propia naturaleza; luego tampoco puede hacer que una facultad libre obre necesariamente.

Tesis contraria sostiene la fe católica.

4. Ante todo, en este problema, está el error de todos los antiguos gentiles, para quienes nuestra alma es material y mortal.

Y surgió el error de los estoicos con la afirmación de que todas nuestras operaciones están sometidas a la necesidad del hado, como puede verse en Cicerón, *lib. De fato*;[24] Plutarco, *De placitis philosophorum, cap. 28* y *29*;[25] S. Agustín, *5 De civitate, cap. 8* y *9*;[26] y *De haeresibus, cap. 70*.[27]

---

[24] VI-XVII.
[25] *o. c.*, pp. 336 sq.
[26] CChL 47, 135-140 (PL 41, 148-152).
[27] LXX 1: CChL 46, 333 sq., 1-21 (PL 42, 44).

Eumdem fere errorem secuti sunt Priscillianistae, qui dixerunt nos necessario operari propter influxum stellarum, ut colligitur ex D. Leone, *epist.* 93;[28] Hieronymo, *epist. ad Ctsiphontem*;[29] Concilio Bracharensi, *cap. 9*.[30]

Huic fuit similis error Manichaeorum,[31] qui sicut ponebant duos deos: alium principium bonorum, alium malorum, ita ponebant in nobis duas animas: alteram quae necessitaret ad bonum, aliam ad malum.

Et isti tres errores tollunt omnino libertatem a voluntate ab intrinseca natura sua.

Alii haeretici tollunt libertatem aliis causis extrinsecis.

Alii dicunt praescientiam et providentiam Dei tollere libertatem nostram. Quod tenuit Abaelardus,[32] quem secutus est Wicleph, damnatus [in] Concilio Constantiensi, <*sess. 8*>.[33] Et idem ex parte sequitur Lutherus.[34]

Alii tollunt libertatem arbitrii, specialiter in baptizatis, propter gratiam Dei illos necessitantem. Quem errorem tenuit Iovinianus, contra quem Hieronymus[35] et Augustinus saepe[36] disputant.

Alii aiunt libertatem arbitrii propter peccatum originale esse ablatam, postquam necessitatur homo ad peccandum. Ita erravit Lutherus, qui *a. 36 ad Leonem X*,[37] ait «liberum arbitrium post lapsum rem esse de solo titulo», et figmentum in rebus.

271 sess.] sect.^{e} *S* **271** Et idem... sequitur *iter. S* **278** rem] *in margine S*

Abrazaron casi el mismo error los priscilianistas, quienes afirmaron que obramos necesariamente por influjo de las estrellas, como se desprende de los textos de S. León, *Epistola 93*,[28] de S. Jerónimo, *Epistola ad Ctesiphontem*,[29] y del Concilio de Braga, *cap. 9*.[30]

Error similar, el de los maniqueos,[31] para quienes existen en nosotros dos almas: una que nos forzaría necesariamente al bien y otra al mal, del mismo modo que existen dos dioses: uno, principio de los bienes y otro, de los males.

Dichos tres errores, por su propia naturaleza interna, eliminan enteramente de la voluntad su libertad.

Eliminación de la libertad que otros herejes achacan a causas externas.

Para unos, la eliminación de nuestra libertad tiene su causa en la presciencia y providencia divinas. Es la posición de Abelardo,[32] seguido de Wiclef y condenado en el Concilio de Constanza, *sess. 8*.[33] Y en parte es la misma de Lutero.[34]

Para otros, la eliminación del libre albedrío, especialmente en los bautizados, es debida a la gracia de Dios que los fuerza necesariamente. Error sostenido por Joviniano, con quien mantienen frecuente controversia S. Jerónimo[35] y S. Agustín.[36]

Para otros, la eliminación del libre albedrío es debida al pecado original, toda vez que el hombre queda necesariamente forzado al pecado. Es el error de Lutero, el cual *a. 36 ad Leonem X*,[37] afirma: «El libre albedrío es, después de la caída, asunto de mero título» y ficción en la realidad.

---

[28] *ep.* 15 [ante ed. Quesnell, *ep.* 93], cap. 11.14: PL 54, 685 sq. 687.

[29] *ep.* 133, V-X: PL 22, 1153-1158.

[30] Mansi IX 744 (Denzinger 239).

[31] Cfr. D. Hieronymum, *Adversus Pelagianos*, in prol.: «Manichaeorum esse hominum damnare naturam, et liberum auferre arbitrium.»

[32] Cfr. *Comm. Rom.* II (v. 19): CChM 11, 168 sqq.; cfr. *Cap. haer.* VI 1-2: CChM 12, 196, 58 sq.; *Theol. christ.* V 33: CChM 12, 361, 485 sqq.; *TSch* III, *Comm. Rom. et Ethica.*

[33] Conc. Constantiense, cap. 27: Mansi XXVII 632E sqq. (Denzinger 607).

[34] Conc. Tridentinum, sess. VI, can. 4, 23: Mansi XXXIII 40.

[35] Cfr. *Adversus Iovinianum*, II 1 sq.: PL 23, 295 sq.

[36] Cfr. *De haeres.* LXXXII 1-18: CChL 46, 337 (PL 42, 45 sq.).

[37] *De servo arbitrio:* cfr. *Bulla* «Exurge Domine»: Mansi XXXII 1051; Concilium Tridentinum, sess. VI, can. 5: Mansi XXXIII 40: «S. q. liberum hominis arbitrium post Adae peccatum amissum... dixerit, aut rem esse de solo titulo, immo titulum sine re, figmentum denique a satana inventum in Ecclesia: A. S.»

Contra hos haereticos multi sancti iam citati, et Augustinus, *De libero [arbitrio]*;[38] D. Bernardus;[39] Anselmus;[40] Origenes;[41] Tertullianus,[42] sub eodem titulo. Et praesertim contra Lutherum, P. Roffensis, *c. 36*.[43] [Meritum] dicitur esse donum de gratia et libertate: Albertus <Pighius>,[44] Echius, in *Enchyridion, c.* <*30*>;[45] Soto, *De natura et gratia, cap.* <*15*>;[46] Castro, *De haeresibus*, verbo: *Liberum arbitrium*.[47]

5. Sciendum est tamen libertatem uno modo opponi servituti —in illud *Io 8:* [48] «Si ergo vos filius liberaverit, etc.»; *Ad Rom 6:*[49] «Cum [...] servi essetis peccati, liberi facti estis.» Alio modo opponitur necessitati —*1 ad Cor. 7:* «Qui statuit apud semetipsum non habens necessitatem, facultatem autem habens suae voluntatis.»[50]

Et etiam coactioni opponitur, nam qui cogitur, necessitatur. Et de hac libertate hic quaerimus, nam liberum arbitrium, ut Soto, supra, *cap. 15, lib. 5*,[51] notavit, a verbo «libet» dictum est, quasi <ille> dicatur liber qui sua sponte quodlibet operatur. Haec autem libertas consistit in hoc quod potentia possit exire in actum, / et non exire, positis om- *S 262v*
nibus requisitis ad agendum, ut si, proposito obiecto visibili, et palpebris discoopertis, possit oculus videre et non videre, esset liber. Dicitur autem «omnibus requisitis, etc.», nam cessare ab actione defectu obiecti vel alio impedimento indigentiae [est] et non libertatis.

6. 2.º est n o t a n d u m quaestionem hanc posse habere duplicem sensum: Primus est an voluntas nostra sit absolute libera. Secundus est an, hoc dato, exerceat hanc libertatem in omnibus actibus suis an in quibusdam tantum, et qui sunt illi.

284 Pighius] Pigrius *S* **284** 30] 32 *S* **285** 15] 25 *S*
293 ille] illud *S*

En contra de estos herejes son muchos los textos de santos ya citados, S. Agustín, *De libre arbitrio*,[38] S. Bernardo,[39] S. Anselmo,[40] Orígenes,[41] Tertuliano,[42] con el mismo título; y, especialmente, contra Lutero, P. Roffense, *cap. 36*.[43] Se dice que el mérito es don de la gracia y de la libertad. Alberto Pigio,[44] Eck, en *Enchyridion, cap. 30*;[45] Soto, *De natura et gratia, cap. 15*;[46] Castro, *De haeresibus*, verbo «liberum arbitrium».[47]

5. Urge, no obstante, saber que son distintos el modo como libertad se opone a esclavitud en el texto de *Io 8*:[48] «Si os ha liberado, pues, el hijo, etc.» y en *Ad Rom 6*:[49] «Aunque erais esclavos del pecado, habéis quedado liberados», y el modo como se opone a necesidad en *Ad Cor 7*:[50] «el que se mantiene firme en su intimidad, sin sentirse necesariamente forzado, antes bien con dominio de su propia voluntad.»

También se opone a coacción, porque quien es coaccionado, es necesariamente forzado. De esta libertad nos hacemos aquí cuestión: en efecto, «libre» albedrío, como bien hizo notar Soto en la obra anterior, *cap. 15, lib. 5*,[51] es término que deriva de «libet» [«me place»], como si mereciera el nombre de libre quien realiza con espontaneidad todos sus actos. Ahora bien, esta libertad consiste en que la facultad, puestos todos los requisitos para obrar, puede prorrumpir en su acto y no prorrumpir; ejemplo: el ojo sería libre si, presentado el objeto visible y con los párpados abiertos, pudiese ver y no ver.
Se habla de «puestos todos los requisitos etc.», porque el cese de la acción por falta de objeto u otro impedimento argüiría menesterosidad y no libertad.

6. Segunda observación: el presente problema puede tener un doble sentido: Primero, ¿es nuestra voluntad absolutamente libre? Segundo: dado que así sea, ¿ejerce esa libertad en todos sus actos o sólo en algunos y cuáles son ellos?

---

[38] III I, 1-II 4, 14: CChL 29, 274 sqq. (PL 32, 1269-1272). (Argumenta S. Augustini, in *De libero arbitrio* I, contra eum Pelagiani invocaverunt, cum demonstrare velint voluntatem hominis a peccato originali non corruptam fuisse).

[39] *De gratia et libero arbitrio*, I 2; II 4; III 5 sq.; IV 9; VI 16; VIII sq. *Sermo 81 in Cantica*: «Arbitrii libertas est plane divinum quiddam praefulgens in anima...»

[40] Cfr. *Dial, De libero arbitrio*: PL 158, 489-506, (praesertim, lib. 2, cap. 6); *De concordia praescientiae et praedestinationis*: PL 158, 507-542.

[41] Cfr. *De principiis*, II I 2-4, 20; *De oratione*, 6; *In Rom* VII 16: PG 11, 250 sqq. 294 sqq.; 14, 1143 sq.

[42] Cfr. *De an.* XX 5: CChL II², p. 812; *Adv. Marcionem*, II 6,6: CChL I¹, p. 481.

[43] *Confutatio*, cap. 36: *o. c.*, pp. 294-336.

[44] Cfr. *De libero hominis arbitrio et divina gratia, libri decem*, lib. 1, cap. 2: *o. c.*, ff. 5ᵛ-8ᵛ.

[45] *o. c.*, f. n. n.

[46] lib. I: *o. c.*, pp. 46-51.

[47] *Adv. haereses*, lib. 9: *o. c.*, t. 1, col. 609A-621D [invenitur verbum *libertas*, non *liberum arbitrium*].

[48] *Io* 8,36.

[49] *Rom* 6,20: «... liberi fuistis iustitiae.»

[50] *1Cor* 7,37: «Nam qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis.»

[51] Cfr. in hac d. not. 45.

7. Circa primum est prima conclusio: Voluntas habet libertatem et dominium suarum operationum seu actionum.

Haec conclusio est unum ex fundamentis fidei nostrae. Dicitur enim *ad Hebr. 11*[52] quod «accedentem ad Deum oportet credere quis est, et quod accedentium ad se remunerator est». Remuneratio autem non est ubi non est libertas. Necessariis autem —ait optime Augustinus—[53] nec meremur nec demeremur. *Gen 4* dicitur: «Nonne si bene egeris, recipies? Sin autem male, [statim] in foribus peccatum tuum aderit?»[54]

Et idem colligitur ex *cap. 30 Deuteronomii*.[55] Et *Ecclo. 15* dicitur: «Reliquit illum in manu consilii sui.»[56] Et *cap. 31:* «Qui potuit transgredi et non est transgresus; facere mala et non fecit.»[57] Et *1 ad Cor <7>:* «Potestatem [...] habens suae voluntatis, etc.»[58]

Praeterea, Sacra Scriptura est plena praeceptis, suasionibus, minis, promissionibus; quae omnia nec intelligi possunt sine libertate, ut optime prosequitur D. Augustinus, *epist. 46*.[59]

Item, Deus punit malos —*Mt. 25*—;[60] sin autem non essent liberi, sine causa punirentur. Quae certissima res est in fide, nam testimonia adducta universaliter loquuntur.

Et haec veritas definita est contra Lutheranos, Concilio Tridentino, *sess. 6, cap. 5* et *6*.[61]

8. Est etiam haec conclusio in ratione naturali evidens, quam assecutus est Epictetus,[62] qui —ut refert <Eugubinus>, *cap. 16*,—[63] dicit: «... Non tantum dedit nobis Deus <facultates> [has], quibus [generose cuncta] adversa perferamus [...]. Sed quod erat [regis] boni et veri patris, dedit hoc liberum et expeditum, non coactum ipsumque omne inseruit et posuit in nobis nec ullam vim esse reliquam voluit, quae posset ei impedimentum esse.»

7 **315** 7] 10 *S*

8 **326** Eugubinus] Euguculus *S* **327** facultates] facultatem *S*

7. Con el primer sentido una primera tesis: La voluntad posee libertad y dominio de sus operaciones o actos.

La tesis constituye uno de los fundamentos de nuestra fe. En efecto, se afirma en *Ad Hebr 11*:[52] «quien se acerca a Dios debe creer que existe y que recompensará a quienes lo buscan»; ahora bien, no hay recompensa donde no hay libertad. Por actos necesarios —en afirmación estupenda de S. Agustín—[53] ni merecemos ni desmerecemos. Se lee en *Gen 4*:[54] «¿No es cierto que si obraras bien recibirías, pero si mal, el pecado acecha a la puerta?»

La misma idea se desprende del *cap. 30 Deuteronomii*.[55] Y en *Eccle 15* se lee:[56] «Y lo entregó en poder de su albedrío.» Y en *cap. 31*:[57] «¿Quién, pudiendo desviarse, no se desvió, pudiendo hacer el mal, no lo hizo?» Y en *Ad Cor 7*:[58] «Con dominio de su propia voluntad, etc.»

Añádase que la Sagrada Escritura está llena de preceptos, recomendaciones, amenazas, promesas, todo lo cual resulta ininteligible sin libertad, como desarrolla magníficamente S. Agustín, *Epistola 46*.[59]

Asimismo, Dios castiga a los malos —*Mt 25*—;[60] pero si no fuesen libres, su castigo estaría injustificado. Doctrina ésta plenamente cierta en la fe, porque los textos aducidos hablan en sentido universal.

Por otro lado, es verdad definida contra los luteranos en el Concilio de Trento, *sess. 6, cap. 5 et 6*.[61]

8. La tesis resulta también evidente en la esfera de la razón natural, y Epicteto[62] acertó a comprenderla, cuando, según cita de Eugubino, *cap. 16*,[63] afirma: «No sólo nos concedió Dios recursos con los que soportar magnánimamente todas las adversidades... sino que, en un gesto de rey bueno y padre verdadero, nos lo concedió como posibilidad libre y desembarazada, no coaccionada, y la insertó y depositó toda ella en nosotros y quiso que no quedase poder alguno, capaz de presentarle obstáculo».

---

52 *Hebr* 11,6.
53 Cfr. *De libero arbitrio*, III I 1.4; III I 3.13: CChL 29, 274, 32-37; 29, 276, 1-5 (PL 32, 1271.1272).
54 *Gen* 4,7.
55 *Dt* 30,11-20.
56 *Ecclo* 15,14.
57 *Ecclo* 31,10.
58 *1Cor* 7,37.
59 nunc *ep.* 214 [antea, *ep.* 46], 7: PL 33, 971.
60 *Mt* 25, 41-46.
61 Mansi XXXIII 40C.
62 Cfr. *Arrian's discourses of Epictetus*, I VI 40.
63 *De perenni philosophia*, lib. 9: *o. c.*, t. 3, p. 176B.

Praeterea, favet experientia: Nos enim ipsi videmus quod cum volumus operamur et ab ea operatione cessamus. Et [in] hoc differt homo a bruto et cordatus ab insano.

Praeterea. Secundum omnium hominum sensum operationes humanae sunt dignae <laude> et vituperio, praemio et poena. Et hoc est quasi primum principium rationis naturalis; ergo liberi.

Item, homo ex natura sua est capax consilii, admonitionis et praecepti, alias <vana> essent consilia, et leges superfluae; quod est contra inclinationem naturae; si autem homo non est liber, ista non sunt utilia, nam semper homo <operaretur> necessario, ut si <bruto> detur consilium / vel imponatur lex. Quocirca tollere libertatem arbi- *S 263*
trii est destruere ordinem reipublicae, religionis et pietatis.

Praeterea. Evidens est secundum lumen naturae quod saepe homo peccat et malum operatur; ergo necessario operatur [et] necessitatur ab ipsa natura et consequenter ab auctore ipsius naturae ad operandum malum. Consequens est absurdum.

Praeterea. Homo ex natura sua est dominus suarum actionum; quod dominium in hoc consistit quod possit pro libertate sua illas exercere et non exercere; ergo est liber. Probatur antecedens, nam homo est dominus aliarum rerum, nam omnis naturalis ratio dictat quod homo est capax dominii et quod est malum auferre ab aliquo quod suum est; illud autem dominium in hoc consistit quod possit libere uti rebus suis; et in hoc dominio actionum suarum consistit quod homo sit factus ad imaginem Dei, ut Damascenus notavit, *lib. 2 Fidei, cap. 12*;[64] et Augustinus, *Ps. 57*.[65] Et ideo postquam Deus dixit: «Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram»,[66] subdit «et praesit.»[67] Quae omnia a posteriori demonstrant rem.

9. Sed ut a priori demonstretur oportet explicare in quo consistat formaliter et radicaliter libertas. In quo supra dictum est:[68]

1.º quod haec libertas convenit homini secundum quod rationalis est, quod prorsus nulli alio animali conveniat; ergo signum est convenire homini ratione illius potentiae in qua superat alia animalia.

336 laude] laudis *S* **339** vana] varia *S* **341** operaretur] operavit *S*
341 bruto] brutum *S* **342** 263] 262 *S*

Añádase el dato favorable de la experiencia: En efecto nosotros mismos vemos que obramos e interrumpimos la operación cuando queremos. Esta es precisamente la diferencia del hombre con el animal y la del cuerdo con el loco.

Otra prueba: Según el sentir de todos los hombres las acciones humanas son dignas de alabanza y de reproche, de premio y de castigo. Y éste constituye, por así decir, el primer principio de la razón natural; luego somos libres.

Asimismo, el hombre, por su propia naturaleza, es capaz de consejo, amonestación y precepto, de otro modo serían infructuosos los consejos y superfluas las leyes; algo contrario a la inclinación de la naturaleza; ahora bien, si el hombre no es libre, son inútiles consejos y leyes, porque el hombre obraría necesariamente, como lo serían los dados y las impuestas al animal. Consiguientemente, eliminar el libre albedrío es destruir el orden del Estado, de la religión y de la piedad.

Nueva prueba: Es evidente a la luz natural la frecuencia con que el hombre peca y obra mal; luego obra necesariamente y se siente necesariamente forzado por la misma naturaleza y, en consecuencia, por el autor de la propia naturaleza a obrar el mal. El consecuente es absurdo.

Otra prueba: El hombre, por su propia naturaleza, es dueño de sus acciones: dominio que consiste precisamente en la posibilidad de ejercerlas y no ejercerlas a libertad; luego es libre. Prueba del antecedente: el hombre es dueño de las otras cosas, toda vez que enuncia el dictamen de toda razón natural, que el hombre es capaz de dominio y que es malo quitar a uno lo que es suyo; ahora bien, dicho dominio consiste en la posibilidad de usar libremente de sus cosas; y en este dominio de sus propias acciones consiste la creación del hombre a imagen de Dios, como hicieron notar el Damasceno, *lib. 2 Fidei, cap. 12*[64] y S. Agustín, *Ps 57*.[65] Y por ello, justamente, tras haber dicho Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»,[66] añadió:[67] «y domine». Todas éstas son demostraciones *a posteriori*.

9. Para una demostración *a priori* es imprescindible explicar en qué consiste formal y radicalmente la libertad. Afirmaciones anteriores sobre el tema:[68]

Primero, esta libertad conviene al hombre en cuanto es racional, sin que en modo alguno convenga a otro animal; luego es señal de que conviene al hombre en razón de aquella facultad, en que aventaja a los otros animales.

---

64 *De fide orthodoxa:* PG 94, 931.
65 ?
66 *Gn* 1,26.
67 *Ib.*
68 Cfr. d. 2, q. 3, n. 18.

Et idem constat experientia, nam homo non experitur in se libertatem, nisi inquantum ratione utitur.

I t e m, quia ista pars est spiritualis; libertas ad spiritualem rem pertinet. Hinc D. Thomas, *1.2 [q.] 1, [a.] 1*: Magister, in *2, d. 24, cap.* <5>, dicunt liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Significat liberum arbitrium, secundum propriam significationem, actum aliquem, tamen translatum est ad significandum principium actus, unde iam potentiam significat, ut D. Thomas notavit, *1 p., q. 83, [a.] 2*. Et ideo dicitur facultas, scilicet naturalis. Facultates enim naturales potentiae sunt; additur tamen «voluntatis et rationis», quia libertas partim in ratione, partim in voluntate consistit: in illa tamquam in radice; in hac tamquam in subiecto formaliter libero.

Utrumque p r o b a t u r. {Namque libertas consistit formaliter in voluntate, nam consistit formaliter in indifferentia electionis. Ideo homo est liber, quia potest eligere hoc vel illud. Consistit etiam in libero usu propriarum operationum; eligere autem et aliis uti potentiis voluntatis est, ut patet; ergo} formaliter libertas ad voluntatem pertinet; et omnis operatio in tantum censetur libera, in quantum subicitur voluntati.

Quod vero haec libertas ex ratione oriatur patet, 1.º, quia appetitus ex cognitione oritur, ut supra[69] est ostensum; ergo modus appetitus et voluntatis illius oriuntur etiam ex modo et proprietatibus cognitis. / *S 263v*

10. Sed oportet in particulari exponere quomodo ex ratione oriatur libertas in voluntate.

Thomistae communiter explicant quod libertas voluntatis oritur ex indifferentia intellectus. Ideo enim —inquiunt— potest voluntas amare hoc et non amare, quia intellectus non necessitatur [ad iudicandum] hoc esse melius, sed potest in obiecto invenire aliquam rationem boni et aliquam rationem mali; et ita voluntas potest illud amare et odio habere. Quam sententiam videtur docere D. Thomas, *1 p., q. 83, [a.] 1*, [ubi] dicit quod bruta non habent libertatem, quia non agunt iudicio rationis; homo vero habet liberum arbitrium, quia agit iudicio rationis, quia habet vim ad opposita.

Ratione etiam p r o b a t u r, nam libertas voluntatis consistit in hoc quod proposito obiecto bono, potest illud amare et non amare; sed

9 368 5] 3 *S*

Y la misma prueba hallamos en la experiencia: el hombre, en efecto, experimenta en sí la libertad únicamente en cuanto hace uso de la razón.

Asimismo, como esta parte es la espiritual, la libertad se inscribe en un área espiritual. De ahí la afirmación de Santo Tomás, *1.2, q. 1, a. 2*; el Maestro [de las Sentencias], en *2, d. 24, cap. 5*, de que el libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón. Libre albedrío significa, conforme a su significación propia, un acto determinado, si bien ha pasado a significar el principio del acto, de donde significa, en ese momento, un poder, como hizo notar Santo Tomás, *1 p., q. 83. a. 2*. De ahí el nombre de facultad, entiéndase natural. Las facultades en efecto, son poderes naturales; se añade, no obstante, «de la voluntad y la razón», porque la libertad bajo un aspecto está radicada en la razón, bajo otro aspecto en la voluntad: en la razón, como en raíz, en la voluntad, como en el sujeto formalmente libre.

Prueba de ambos extremos: La libertad, en efecto, está radicada formalmente en la voluntad por consistir formalmente en una indiferencia de elección. El hombre es libre justamente por su posibilidad de elegir esto o aquello. Consiste también en el uso libre de sus propias operaciones; ahora bien, elegir y hacer uso de las otras facultades es función de la voluntad, como es evidente; luego formalmente la libertad es prerrogativa de la voluntad; y cualquier operación se estima libre en tanto en cuanto está sometida a la voluntad.

De otro lado, que la libertad tenga su origen en la razón es algo evidente: El apetito tiene su origen en el conocimiento, como ha quedado demostrado en líneas anteriores;[69] luego las modalidades del apetito y de la referida voluntad tienen su origen también en las modalidades y propiedades del conocimiento.

10. Pero es indispensable exponer en particular el modo como se origina de la razón la libertad en la voluntad.

Según la explicación común de los tomistas la libertad de la voluntad tiene su origen en la indiferencia del entendimiento. En efecto, la posibilidad, afirman, de que la voluntad ame o no ame tal cosa está en que el entendimiento no se ve necesariamente forzado a juzgar que tal cosa es mejor, sino que puede descubrir en el objeto un aspecto de bien o un aspecto de mal; y, en consecuencia, puede amarlo y tenerle odio. Es, al parecer, la teoría que enseña Santo Tomás, *1 p., q. 83, a. 1*; en este texto afirma que los animales carecen de libertad por comportarse sin juicio de razón; en cambio, el hombre goza de libre albedrío por comportarse con juicio de razón y tener poder para los opuestos.

Hay también prueba de razón: la libertad de la voluntad consiste en la posibilidad de amar y no amar el objeto bueno propuesto; ahora bien, esta posibilidad no es arbitraria, al contrario, puede la voluntad amarlo en tanto en cuanto descu-

[69] d. 10, q. 1, nn. 2-3, (1.ª et 2.ª concl.).

hoc non potest pro libito, sed in tantum potest amare, in quantum reperit rationem boni; et non amare, in quantum habet rationem mali; ergo libertas consistit in hoc quod in eodem obiecto potest [invenire rationem boni et mali].

Confirmatur. Nam si intellectus cognosceret aliquod bonum, in cuius amore nullam rationem mali invenerit, non possit voluntas illud non amare; ergo.

Hanc sententiam tenet Ferrariensis, *3 Contra [Gentes], cap. ultimo;* Soncinas, *9 Metaphysicae, q. 14.*[70] Et hinc inferunt quod voluntas semper debet eligere quod intellectus iudiucat esse melius} et convenientius, quia non potest aliquid respuere, nisi quia in eo aliquam rationem mali vel minus boni invenit.

Ratio istorum esse videtur, quia libertas voluntatis debet esse intra latitudinem obiecti sui, quod est bonum.

Sed iste modus habet difficultatem, nam si hoc est verum, {voluntas non est magis libera quam intellectus, nam sicut intellectus necessario assentitur vero, ita voluntas amat bonum, cui nullum malum est communicatum; et sicut voluntas potest non amare bonum, quia invenit rationem mali, ita intellectus potest non assentiri, si verum non apparet certum,} sed quodammodo sit admixtum falsitati.

Praeterea sequitur quod absolute loquendo voluntas non est libera, nam semper sequitur iudicium intellectus, et debet eligere quod intellectus iudicat melius; sed intellectus non est liber; ergo nec voluntas.

Praeterea. Haec opinio madere videtur in opinione Durandi,[71] quem fere omnes theologi improbant, scilicet libertatem esse formaliter in intellectu, nam sicut ex indifferentia et libertate iudicii intellectus oritur libertas in voluntate, prius et perfectius erit in intellectu.

Alius modus dicendi est {quod voluntatis libertas oritur ex intellectu, non tamen ex indifferentia illius, sed ex perfectione et universalitate. In hoc enim superat intellectus alias potentias sensitivas, quod cognoscit non tantum confuse hoc esse conveniens, sed distincte percipit raionem convenientis, separando illam ab omnibus aliis rationibus / quibus coniungitur, et considerando quantum sit appetibilis;} *S 264*

10 **399** amare *add.* nisi (!) *S* **401-402** invenire... mali *om. S* **431** hoc... conveniens *S*, quod est conveniens *P* **431** sed distincte *S*, distincte namque *P* **433** 264] 263 *S* **433** quibus coniungitur *om. P* **433** quibus *incipit a. m. S*

bre un aspecto de bien, y no amarlo, en cuanto hay un aspecto de mal; luego la libertad consiste en la posibilidad de que en un mismo objeto...

Confirmación: Si el entendimiento conociese un determinado bien, en cuyo amor no descubriera ningún aspecto de mal, la voluntad no podría no amarlo; luego.

Sostienen esta teoría Silvestre de Ferrara, *3 Contra Gentes, cap. ultimo*, Sóncinas, *9 Metaphysicae, q. 14.*[70] Y de ella infieren que la voluntad debe siempre elegir lo que el entendimiento juzga que es mejor y más conveniente, porque la única posibilidad que tiene de rechazar una cosa es descubrir en ella un aspecto de mal o de menor bien.

La razón de estas afirmaciones parece estar en que la libertad de la voluntad debe mantenerse dentro del área de su objeto, que es el bien.

Este tipo de explicación, sin embargo, no carece de dificultad: si ella es verdadera, la voluntad no es más libre que el entendimiento: en efecto, con la misma necesidad con que el entendimiento asiente a la verdad, ama la voluntad el bien, que no participa de mal alguno; y la misma posibilidad, que tiene la voluntad, de no amar el bien por descubrir un aspecto de mal, la tiene el entendimiento de no asentir, si la verdad no aparece cierta, sino, en alguna medida, con mezcla de falsedad.

Añádase la consecuencia de que la voluntad, absolutamente hablando, no es libre, porque sigue siempre el juicio del entendimiento y tiene siempre que elegir lo que el entendimiento juzga mejor; ahora bien, el entendimiento no es libre, luego tampoco la voluntad.

Parece además que esta teoría viene empapada en la opinión de Durando,[71] desautorizado por casi todos los teólogos, según la cual la libertad reside formalmente en el entendimiento, porque si de la indiferencia y libertad del juicio del entendimiento se origina en la voluntad la libertad, residirá en el entendimiento con prioridad y mayor perfección.

Existe otro tipo de afirmación: la libertad de la voluntad tiene su origen en el entendimiento, pero no en su indiferencia, sino en su perfección. En efecto, el entendimiento aventaja a todas las facultades sensitivas en que conoce no sólo de manera confusa que tal cosa es conveniente, sino que percibe de manera distinta el aspecto de conveniencia, aislándolo de los otros aspectos con los que se halla en litigio y considerándolo en su grado de apetibilidad; y de esta perfección del conocimiento se origina la perfección en la apetición de la voluntad: en efecto, según que el entendimiento percibe en cada cosa su grado de bondad y malicia, la voluntad puede amarla de acuerdo con ese grado de bondad. Justamente por ello, las

---

[70] *o. c.*, f. 124v.

[71] Cfr. *Sent.* II, d. 24, q. 3: *o. c.*, 171v.

et ex hac perfectione cognitionis oritur perfectio in appetitione voluntatis, nam sicut intellectus percipit in unaquaque re quanta sit illius bonitas vel malitia, ita voluntas illam amare [potest] prout eius bonitas exegerit. Et ideo res illae, quae apparent bonae, non amantur necessario, sed libere. Et huiusmodi sunt omnes particulares res, quae in hac vita occurrant. Numquam enim in particulari apprehenduntur ncessariae, vel quia beatitudo non ponitur in eo quod debet poni, vel quia non consideratur actu, vel certe quia hic actus et hoc obiectum numero non censentur necessaria. Hinc ergo oritur libertas voluntatis. {Et ideo quocumque bono ⌈particulari⌉ sibi proposito, potest illud amare, propter bonitatem quam habet, et non amare, quia non censet illud ⌊necessarium⌋⌈ad beatitudinem⌉, saltem hic et nunc.}

Sed est respondendum quod aliud est amare, aliud odio persequi. Non amare dicit libertatem quoad exercitium —et ad hanc non est necesse invenire in obiecto rationem mali, sed satis est non invenire necessariam rationem boni—, ad odium vero necesse est invenire aliquam rationem mali. Et ad hoc tendit prima sententia, quae non omnino repudianda est, sed explicanda.

11. Ex quibus omnibus sumitur ratio a priori conclusionis: Nam voluntas sequitur potentiam rationalem et discursivam; ergo est libera. Tenet conclusio, quia libertas arbitrii sequitur ex intellectu et ratione, nam, ut ex dictis[72] probatur, {intellectus apprehendit rationem boni et mali et de unaquaque re iudicat qua ratione et modo eligibilis et bona sit; ergo appetitus, qui talem cognitionem sequitur, poterit amare unumquodque bonum cognitum ea ratione et modo quo diligibile est atque adeo libere.}

Confirmatur. Nam appetitus sequitur cognitionem; ergo potentiam cognoscitivam existentem in supremo gradu [sequitur] <potentia appetitiva> ⌊in supremo gradu⌋, atque adeo libere; sed intellectus est talis potentia inter cognoscitivas; ergo voluntas inter appetitivas.

12. *An voluntas et liberum arbitrium distinguantur realiter.* Ex quibus etiam probatur quod voluntas et liberum arbitrium sunt idem re

434 ex] Lex *S* **443** particular *P, om. S* **445** necesarium *P,* necessario *S* **445** ad beatitudinem *P, om. S*

11 **457-458** ergo... unumquodque *S,* inde sequitur voluntatem posse tendere in quodcumque *P* **461-462** potentia appetitiva] potentiam appetitivam *S* **463** voluntas *add. in margine a. m.* Dicitur ergo quod ad bonum in... *S*

cosas que se presentan como buenas, sin alcanzar, no obstante, la valoración de necesarias para la felicidad del hombre, no se aman necesaria, sino libremente; tales son todas las cosas particulares que se ofrecen en esta vida. Efectivamente, nunca en particular son aprehendidas como necesarias, bien porque la felicidad no se pone en lo que debe ponerse, bien porque no es objeto de atención actual, bien, al menos, porque este acto y este objeto individualmente no logran la valoración de necesarios. Aquí, pues, está el origen de la libertad de la voluntad, y ante la presentación de cualquier bien particular puede amarlo, en razón de la bondad que posee, y no amarlo justamente porque no lo valora como necesario para la felicidad, al menos aquí y ahora.

No obstante, se hace imprescindible una respuesta: una cosa es no amar y otra distinta odiar. No amar expresa libertad de ejercicio —para tal libertad no es necesario descubrir en el objeto un aspecto de mal, es suficiente no descubrir un determinado aspecto de bien—; en cambio, para el odio es necesario descubrir un determinado aspecto de mal. Y en esta dirección apunta la primera teoría, que no merece un rechazo total, sino una explicación.

11. Todas estas ideas suministran la razón *a priori* de la tesis: la voluntad se corresponde con la facultad racional y discursiva; luego es libre. La conclusión es correcta, porque el libre albedrío es un resultado del entendimiento y de la razón, puesto que el entendimiento, como prueba el análisis anterior,[72] aprehende los aspectos de bien y mal y juzga de cada cosa en qué aspecto y medida resulta elegible y buena; luego el apetito, que se corresponde con tal conocimiento, podrá amar cada uno de los bienes conocidos en el aspecto y medida en que sea amable, y, por lo mismo, libremente.

Confirmación: el apetito se corresponde con el conocimiento; luego con una facultad cognoscitiva que existe en el grado superior se corresponde una facultad apetitiva en grado superior y, por lo mismo, libre; ahora bien, entre las cognoscitivas el entendimiento es esa facultad; luego lo es la voluntad entre las apetitivas.

12. *¿Existe distinción real entre voluntad y libre albedrío?* Las razones anteriores prueban también que entre voluntad y libre albedrío existe identidad real y de razón.

---

[72] Cfr. supra, d. 12, q. 1 (1.ª concl.), n. 1, lin. 21 sqq.

et ratione. Distinguuntur sicut intellectus et ratio, nam sicut intellectus dicitur intellectus primo [et] absolute, quatenus intelligit aut quatenus simpliciter res intuetur, ratio vero dicitur prout discurrit, ita voluntas dicitur talis vel in quantum vult, vel in quantum simplici modo tendit in finem, liberum arbitrium dicitur in quantum libera electione circa media versatur.

13. *In quibus actibus aut circa quae obiecta sit libera voluntas.* Sed superest circa hanc conclusionem explicandum in quibus actibus et circa quae obiecta sit libera voluntas. Sed hoc non potest explicari nisi simul plures quaestiones theologicae tractentur. Et ideo breviter dicitur quod voluntas alia est quoad exercitium –quae in hoc consistit quod possit habere actum et cessare ab illo–, alia est quoad specificationem –quae consistit in hoc quod possit habere hunc actum [vel] contrarium, vel amorem vel odium; vel in hoc quod possit amare hoc vel eius oppositum–.

Dico ergo quod / voluntas est determinata quoad specificatio- S 264v
nem ad bonum et beatitudinem in communi, non tamen quoad exercitium.

Primum probatur, quia in beatitudine vel in bono in communi nulla apparet ratio mali ut possit illud odio persequi.

Secundum vero probatur, quia numquam amor huius boni vel beatitudinis offertur in hac vita tamquam simpliciter necessarius et ideo non necessitatur voluntas ad exercitandum illud; at vero ad nullum bonum in particulari necessitatur voluntas in hac vita, neque quoad exercitium —quia non videt aperte et clare in eo completam et necessariam rationem boni— neque quoad specificationem —quia nullum est bonum in hac vita quod non sit malis et difficultatibus admixtum—. Unde in hoc differt voluntas ab intellectu, quia intellectus quoad exercitium non est in se liber, sed pendet ex motione libertatis, ut supra[73] ostensum est. Quoad specificationem vero, si obiectum apparet evidenter verum, necessitatur intellectus ad assentiendum; voluntas vero non necessitatur ad amandum, etiam si apparet evidenter bonum. Id est, quia ratio veritatis est unica tantum, unde si res habet veritatem, excludit omnem falsitatem; at vero bonitatis ratio non est tantum una, et ideo una bonitas potest esse admixta aliis rationibus mali; at vero post hanc vitam —si homo consequitur Dei visionem— necessitatur quoad exercitium et quoad specificationem ad Dei amorem, quia ibi nulla potest inveniri ratio mali, sed semper summa et necessaria ratio boni; in aliis autem actibus omnibus voluntas est libera

Se distinguen como entendimiento y razón: el entendimiento se denomina entendimiento desde una perspectiva primaria y absoluta, en cuanto que entiende o en cuanto que se limita únicamente a contemplar el objeto; en cambio, se denomina razón en cuanto discurre; del mismo modo, la voluntad se denomina tal, en cuanto que es causa de voliciones o en cuanto que se contenta únicamente con dirigirse a un fin; se denomina, en cambio, libre albedrío en cuanto que con su libre elección tiene los medios por objeto.

13. *¿En qué actos o en torno a qué objetos hay voluntad libre?* En torno a la tesis estudiada queda pendiente la explicación de en qué actos y en torno a qué objetos hay voluntad libre. La explicación no es posible, si no se analizan simultáneamente varias cuestiones teológicas. Hay, dicho brevemente, dos tipos de voluntad: voluntad de ejercicio, que consiste en la posibilidad de poner el acto o interrumpirlo, y de especificación, que consiste en la posibilidad de poner este acto o el contrario, acto o de amor o de odio; o en la posibilidad de amar tal cosa o su opuesta.

Afirmo, pues, que la voluntad está determinada al bien o a la felicidad en general, en cuanto a su especificación, no en cuanto a su ejercicio.

Prueba del primer enunciado: en la felicidad o en el bien en general no se presenta ningún aspecto de mal, para que sea posible odiarlo.

Prueba del segundo: nunca el amor de tal bien o de la felicidad se ofrece en esta vida como absolutamente necesario y, por ello, la voluntad no se siente necesariamente forzada al ejercicio. En cambio, con respecto al bien en particular, la voluntad no se siente en esta vida necesariamente forzada a ninguno, ni en cuanto al ejercicio —porque no percibe en él abierta y claramente una dimensión de bien completa y necesaria— ni en cuanto a la especificación —porque no existe en esta vida bien alguno sin mezcla de males y dificultades—. De ahí que la voluntad difiere del entendimiento precisamente en que el entendimiento no es en sí mismo libre en cuanto al ejercicio, sino que depende del influjo de la voluntad, como se ha mostrado en líneas anteriores;[73] en cambio, respecto a la especificación, el entendimiento se ve necesariamente forzado al asentimiento, si el objeto se presenta como evidentemente verdadero; en cambio, la voluntad no se siente necesariamente forzada al amor, por más que se presente como evidentemente bueno. La razón está en que la dimensión de verdad es única solamente, por tanto, si la cosa posee verdad excluye toda falsedad; en cambio, la dimensión de bondad no es solamente una, por tanto una dimensión de bondad puede existir con mezcla de otras dimensiones de mal. En cambio, después de esta vida —si el hombre alcanza la visión de Dios— se siente necesariamente forzado al amor de Dios respecto al

[73] d. 12, q. 1, n. 7.

tam in electione quam in intentione finis, quamvis alio et alio modo, nam circa media operatur non solum libere, sed cum deliberatione et consilio; circa finem vero operatur absque deliberatione. Sed de his omnibus *1.2* dicendum est, partim *q. 1*, partim *qq. 9* et *10* et *13*.[74]

14. *Ad primum et secundum.* Ex his probatur solutio ad primum et secundum argumentum. Respondetur quod eadem potentia, quae libere operatur circa aliqua obiecta, potest operari naturaliter et necesario circa alia, quia est potentia superior et operatur iuxta exigentiam obiectorum, ut voluntas Dei amat necessario suam essentiam, quia illud obiectum sic est diligibile; creaturas vero libere amat, quia etiam illae sic diligibiles sunt. Sic etiam voluntas nostra proportionaliter.

15. *Ad tertium. Quomodo Deus concurrat cum voluntate nostra.* Tertium argumentum petebat longam tractationem de modo quo Deus concurrit cum voluntate nostra ad exercendos actus tam naturales quam supernaturales, salva illius libertate. De qua re theologi multa dicunt, quae videri possunt *1 p., qq. 19, 22* et *23*; et *1.2, q. 109*. Breviter tamen dicitur cum D. Thoma, suis locis, et *1.2, q. 10, a. 3*, quod cum voluntas ex natura sua sit libera, Deus cum infinitae sapientiae sit et potentiae, accomodat se causis rerum et cum unaquaque concurrit eo modo quo illius natura / exigit, et ita cooperatur voluntati non illam necessitans, *S 265* sed relinquens illam ut se determinet ad quam partem voluerit et ad illam praebet auxilium et consilium.

Ad argumentum ergo in forma respondetur, quod positis omnibus requisitis in actu primo, potest voluntas exire et non exire in actum secundum. Deus enim, quantum ex parte sua, est paratus ad concurrendum cum voluntate ad actum quem ipsa voluerit efficere; et in potestate mea est quod Deus concurrat mecum vel non concurrat; et ideo est libertas in electione. Unde quando dicitur quod posita voluntate divina, non potest non operari, transeat, nihilominus tamen libere operor, quia illa propositio facit sensum compositum et tantum ponit necessitatem conditionalem.

13 **507** deliberatione *add. in margine a. m.* Ita Fonseca, 1 Metaphysicae, c. 1, q. 1, sect. 4 [*o. c.*, t. 1, col. 62F-63B] cum D. Thoma multis in locis [cfr. 1 p., q. 19, a. 1; q. 83; 1.2, q. 6, a. 2, ad 2; 2.2, q. 44, a. 1, ad 2; 3 p., q. 88, a. 4, ad 1; q. 14, a. 2] *S*

15 **521** q. 109 *add. in margine a. m.* Vide tuum codicem De Anima *S* **524** cum *add.* una *S* **525** 265] 264 *S*

ejercicio y a la especificación, porque en Dios no puede hallarse dimensión alguna de mal y sí una suprema y necesaria dimensión de bien siempre. Ahora bien, en todos los otros actos la voluntad es libre, tanto en la elección como en la persecución del bien, si bien con distinto modo de comportamiento: en efecto, en torno a los medios obra no sólo con libertad, sino con deliberación y consejo; en torno al fin obra sin deliberación. Pero estos temas han de estudiarse en *1.2*, parte en *q. 1*, parte en *qq. 9, 10* y *13*.[74]

14. *Respuesta a los argumentos primero y segundo.* En el análisis hecho se halla la solución a los argumentos primero y segundo. La respuesta es ésta: una misma facultad, que obra libremente en torno a unos objetos, puede obrar natural y necesariamente en torno a otros, por ser facultad superior y obrar según la exigencia de los objetos. Ejemplo: la voluntad de Dios ama necesariamente su propia esencia, porque tal objeto es necesariamente amable; en cambio, ama libremente a las criaturas, porque también ellas son libremente amables. Así también en su tanto nuestra voluntad.

15. *Respuesta al tercer argumento. Cómo concurre Dios con nuestra voluntad.* El tercer argumento exigía un largo estudio sobre el modo como Dios concurre con nuestra voluntad a la realización de actos tanto naturales como sobrenaturales, sin violentar su libertad; sobre este asunto son numerosas las investigaciones de los teólogos, que pueden verse en *1 p., qq. 19, 22* y *23*; y *21.2, q. 109*. No obstante, unas breves palabras, siguiendo a Santo Tomás, en los textos correspondientes y en *1.2, q. 10, a. 4*: la voluntad es libre por su propia naturaleza y Dios, al concurrir con ella, no elimina su libertad, sino que, por su infinita sabiduría y poder, se acomoda a las causas de las cosas y concurre con cada una de ellas, según el modo exigido por su naturaleza y así coopera con la voluntad, sin forzarla, antes bien dejándola que se autodetermine hacia la parte que quiera y a esa parte le presta auxilio y consejo.

Respuesta técnica al argumento: puestos todos los requisitos en acto primero, la voluntad puede prorrumpir y no prorrumpir en acto segundo. Dios, efectivamente, en cuanto está de su parte, está dispuesto a concurrir con la voluntad al acto que ella quisiera realizar, y está en mi poder el que Dios concurra conmigo o no concurra; y, por lo mismo, hay libertad en la elección. Por tanto, cuando se afirma que, puesta la voluntad divina, no puede no obrar, puede admitirse la afirmación; sin embargo, a pesar de todo, obro libremente, porque esa proposición enuncia un sentido compuesto y solamente manifiesta una necesidad condicional.

---

[74] Cfr. D. Thomam, *Summa theologica, Ibid.*

16. *Ad quartum.* Ad quartum r e s p o n d e t u r quod voluntas, quando operatur, libere operatur simpliciter loquendo; et quando non operatur, etiam libere non operatur, quia in eodem instanti in quo operatur posset, quantum est de se, non operari. Ad quod intelligendum est consideranda voluntas in hoc instanti in quo elicit actum, ut est prior natura ipso actu; et haec potentia ut sic libera se determinat ad hunc actum eliciendum; et postquam iam intelligitur sub actu, necessario sub illo qui tunc, quia facta est compositio. Et illa est tantum necessitas consequentiae, non consequentis, cum qua stat libertas simpliciter. De quo argumento plura *1 p., q. 14, a. 13; q. <19>, a. 7.*[75] Et hoc etiam modo manet <libertas>.

17. *Ad quintum.* Quintum argumentum. Deus enim non scit actus meos liberos, nisi inquantum sunt aliquo modo praesentes suae aeternitati, et illo modo scit illos esse futuros, quo illi sunt, nec scientia illius ponit necessitatem nisi conditionaliter.

18. *Ad sextum.* Sextum argumentum petit aliam difficultatem: De modo quo caelum habeat dominium circa operationes voluntatis nostrae. De qua re *1.2, q. 9, a. 5.*[76] Sed non est hic locus ad tractandum omnia. Dico tamen breviter quod caelum habet influentiam circa corpus hominis et circa omnes potentias corporales, quae intrinsece in dispositionibus suis pendent a dispositionibus corporis. At vero circa opera intellectus et voluntatis non habet caelum directe influentiam nec dominium, quia istae potentiae sunt spirituales et altioris ordinis, nam licet anima nostra sit forma corporis, non tamen est corpori immersa omnino, sed a corpore elevatur in aliquibus operibus suis. Verum est tamen quod indirecte, quasi ex consequenti, inquantum ratio sequitur sensum et voluntas appetitum, caelum, influens in has potentias materiales, indirecte et quasi ex consequenti, trahit voluntatem, non necessario, sed inclinando. Tamen potest voluntas libertate sua resistere et dominari influentiae caeli, iuxta illud: «Sapiens dominabitur astris.»[77]

16 **537** Ad quartum [*Nota editoris: S* respondet *ad quartum* et *ad quintum* ordine inverso respectu argumentorum in principio quaestionis: *ad quartum* respondet *ad quintum argumentum; ad quintum* respondet *ad quartum*] **546** 19] 13 *S* **547** libertas] si lectum (!) *S*

17 **548** Ad quintum [cfr. supra *ad quartum*]

16. Respuesta al cuarto argumento: La voluntad, cuando obra, obra libremente, absolutamente hablando; y cuando no obra también resulta que libremente obra, porque en el mismo instante en que obra, podría, en cuanto de sí misma depende, no obrar. Para entenderlo se hace necesario considerar la voluntad, en el preciso instante en que alumbra el acto, como voluntad que, por naturaleza, es anterior al acto; y esta facultad, en cuanto tal se autodetermina libremente al alumbramiento de este acto; y una vez que ya se la considera portadora del acto, lo es necesariamente del existente en ese momento, porque se ha realizado la composición. Pero ésa es solamente una necesidad de consecuencia, mas no de consecuente y con ella es compatible la libertad en sentido absoluto. En torno a este argumento, amplio tratamiento en *1 p., q, 14, a. 13; q. 19, a. 7.*[75] Y también con el procedimiento esbozado se mantiene la libertad.

17. Respuesta al quinto argumento: Dios conoce mis actos libres solamente en cuanto están de alguna manera presentes a su eternidad y conoce que son futuros justamente de esa manera en que lo están y su ciencia no establece necesidad, a no ser de forma condicional.

18. Al sexto: El argumento sexto representa otro tipo de dificultad: referente al modo como el cielo tiene dominio sobre las operaciones de nuestra voluntad. Sobre el tema, *1.2, q. 9, a. 5.*[76] No es éste el momento oportuno para analizar todos los aspectos. No obstante, unas breves palabras: el cielo posee influjo sobre el cuerpo del hombre y sobre todas las facultades corporales que en sus disposiciones dependen intrínsecamente de las disposiciones del cuerpo. Pero sobre las operaciones del entendimiento y voluntad el cielo no posee directamente influjo y dominio, por ser esas facultades espirituales y de un orden superior, pues, si bien nuestra alma es forma del cuerpo, no se halla totalmente sumida en el cuerpo, sino que en algunas operaciones se eleva sobre el cuerpo. Es cierto, sin embargo, que indirectamente, y como consecuencia, en cuanto que la razón se corresponde con el sentido y la voluntad con el apetito sensitivo, el cielo, con su influjo en estas facultades materiales, atrae a la voluntad indirectamente y como consecuencia, no necesariamente, sino por inclinación. No obstante, la voluntad puede con su libertad resistir y dominar el influjo del cielo, con arreglo al aforismo: «El sabio dominará los astros.»[77]

[75] Cfr. D. Thomam, *Ibid.*
[76] Cfr. D. Thomam *Ibid.*
[77] ?

19. Septimum argumentum, ut impugnaremus impietatem Lutheri,[78] asserentis concupiscentiam appetitus sensitivi semper esse peccatum mortale et voluntatem semper / necessitari ab inordinatione *S 265v* appetitus, quae post peccatum manet. Sed hoc movent theologi et ideo breviter [dicendum] quod appetitus et voluntas sunt duae potentiae distinctae sequentes diversas cognitiones, et ideo ad diversa inclinantur, et una trahit aliam post se non necessitando, sed inclinando aliquo modo. Nec repugnat eamdem animam per diversas potentias contraria appetere, maxime si per unam potentiam coercet inclinationem alterius. Vide de hoc *1.2, q. 9, a. 2*.

20. Octavum argumentum petit aliam difficultatem, scilicet an Deus possit necessitare vel cogere voluntatem. De qua D. Thomas, *1 p., q. 89, a. 1; 1.2, q. 6, a. 4*.[79] Breviter dicitur —quia res theologica est— quod licet voluntas de se sit libera, tamen potest necessitari a Deo, nam «cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit vertet illud.»[80] {Est enim omnipotens et dominus voluntatis. Neque est simile quod in argumento adducitur, nam res quae necesario operatur est materialis et inferioris ordinis, et ideo ex se est incapax libertatis ex natura sua, et ideo neque a Deo potest illi conferri, nam libertas debet esse ab intrinseco. Dicit enim intrinsecum quoddam dominium supra actus proprios, et ideo non potest intelligi quod ab extrinseco libertas alicui tribuatur. At vero necessitas est ab extrinseco, et ideo rei, quae ex natura sua libera est, Deus potest necessitatem inferre, non tamen potest Deus violentiam inferre voluntati, nam violentum dicitur quod est contra voluntatem et inclinationem; voluntas autem non potest velle aliquid ⌊contra⌋ suam voluntatem, nam eo ipso quod vult, ⌈iam⌉ habet voluntatem et inclinationem ⌊ad⌋ illud. Et ideo coactio in voluntate contradictionem <implicat>.} Sed de his omnibus latius suis locis.[81]

20 **583** Neque *S*, nec *P* **586** neque *S*, nec *P* **586** illi conferri *S*, ad id elevari *P* **586** nam *S*, enim *P* **587** Dicit enim *S*, cum dicat *P* **587** quoddam *om. P* **587** supra *S*, circa *P* **590-591** non... voluntati *S*, non tamen violentiam in ipsa voluntate *P* **591** nam *S*, enim *P* **593** contra *P*, secundum *S* **593** iam *P*, *om. S* **594** ad *P*, et (!) *S* **595** implicat] implicans *S*, implicationem *P*

19. Séptimo argumento: para impugnar la impiedad de Lutero,[78] cuando afirma que la concupiscencia del apetito sensitivo es siempre pecado mortal y que la voluntad se halla necesariamente forzada por el desorden del apetito, desorden que permanece tras el pecado. Es un tema para teólogos y, por lo mismo, sólo unas breves palabras: el apetito y la voluntad son dos facultades distintas que se corresponden con tipos diferentes de conocimiento y, por lo mismo, sus inclinaciones apuntan hacia objetos diferentes y una atrae a la otra tras de sí, no forzada y necesariamente, sino por alguna manera de inclinación. Y no hay contradicción en que una misma alma apetezca objetos contrarios por diferentes facultades, principalmente si mediante una facultad mantiene sujeta la inclinación de la otra. Consúltese *1.2, q. 9, a. 2.*

20. Octavo argumento: presenta otro tipo de dificultad, a saber, ¿puede Dios forzar necesariamente o coaccionar la voluntad? La estudia Santo Tomás en *1 p., q. 82, a. 1; 1.2, q. 6, a. 4.*[79] Como el tema es teológico, unas breves palabras: por más que la voluntad sea de suyo libre, puede ser necesariamente forzada por Dios, porque «el corazón del rey está en manos de Dios y lo lleva en la dirección que quiera.»[80] Es, pues, omnipotente y dueño de la voluntad. Ni guarda semejanza el caso que se aduce en el argumento, en donde la cosa que obra necesariamente es material y de orden inferior, y, por lo mismo, es de suyo incapaz de libertad por su propia naturaleza y, por lo mismo, ni Dios puede conferírsela, porque la libertad debe nacer de algo intrínseco. En efecto, denota un cierto dominio intrínseco sobre sus propios actos y, por lo mismo, es algo ininteligible dotar de libertad a un ser desde el exterior; en cambio, el forzamiento necesario viene del exterior y, por lo mismo, Dios puede producir forzamiento necesario en un ser que, por su propia naturaleza, sea libre, sin embargo no puede Dios producir violencia en la voluntad, porque lleva el nombre de violento lo que va en contra de la voluntad y la inclinación; ahora bien, es imposible que la voluntad quiera algo contra su voluntad, porque, justamente por el hecho de querer tiene ya voluntad e inclinación hacia ello, y, por lo mismo, implica contradicción una coacción en la voluntad. Todos estos temas encuentran tratamiento más amplio en los lugares correspondientes.[81]

---

78 aa. 3.35.36 ex *Bulla* «Exurge Domine» Leonis X: Mansi XXXII 1051C sqq. Cfr. Conc. Tridentinum, sess. V, can. 5: Mansi XXXIII 27.

79 Cfr. 1.2, q. 10, a. 4.

80 *Prov* 21,1.

81 Cfr. Bonet, *La filosofía de la libertad en las controversias del siglo XVI y la primera mitad del XVII*, Barcelona 1932, pp. 157-179; 211-230. Id., *Doctrina de Suárez sobre la libertad*, Barcelona 1927, passim.

QUAESTIO 3

Quaenam sit perfectior potentia, intellectus an voluntas

1. Haec quaestio ultima est de potentiis animae rationalis, nam postquam de illis singillatim dictum est, complementum doctrinae postulat ut eas inter se comparemus. Quae quaestio etiam de potentiis sensitivis tractari possit, tamen relicta in hunc locum est, quoniam in his potentiis spiritualibus melius intelligetur difficultas et facile poterit adaptari reliquis.

Videtur ergo quod voluntas praemineat intellectum:

1.º Quia habet nobilissimum obiectum. Respicit enim ipsam rationem boni; prima autem et potissima perfectio rei videtur eius bonitas.

Confirmatur. Nam bonum dicit ordinem ad existentiam; verum autem, quod est obiectum intellectus, ab existentia abstrahit; illud autem videtur <eo> perfectius <quo> ordinem habet ad existentiam, nam existentia est prima et potissima perfectio rei.

Secundum argumentum, ex actibus. Nam perfectior / est S 266
actus voluntatis quam actus intellectus, si perfectissimum actum ad perfectissimum comparemus; ergo et voluntas est perfectior, nam illa potentia est perfectior quae in meliore actu potest se explicare. Antecedens probatur, quia perfectissimus actus voluntatis est dilectio Dei, et perfectissimus intellectus est Dei cognitio; melior autem est amor Dei quam cognitio, iuxta illud Pauli: «Maior autem horum est caritas.»[82]

Confirmatur. Nam ordines angelorum distinguuntur secundum ⌊eorum⌋ perfectiones et Seraphim collocantur in superiori gradu quam Cherubim, quia isti excedunt in cognitione, illi in amore; ergo amor est perfectior.

Tertium argumentum. Nam libertas esta maxima perfectio; voluntas autem est potentia libera et non intellectus; ergo est perfectior.

Confirmatur. Nam voluntas est quae regit intellectum et totum hominem, nam tam intellectus quam aliae potentiae moventur

1 **610** eo] ea *S* **610** quo] quod *S* **612** 266] 265 *S* **620** eorum *L*, eius *S*
626 et *S*, ad (!) (V 9, 1) *V*

CUESTIÓN 3

¿Qué facultad posee mayor perfección, el entendimiento o la voluntad?

1. En torno a las facultades del alma, ésta es la última cuestión, porque, tras su estudio aislado, el cotejo de ambas es una exigencia complementaria de la teoría. Esta cuestión podría plantearse también referida a las facultades sensitivas, pero ha quedado remitida a este momento, porque el problema será mejor comprendido en estas facultades espirituales y podrá tener fácil adaptación a las otras.

Al parecer, la voluntad aventaja al entendimiento:

Primero. Posee el objeto más noble. Contempla justamente el aspecto de bien; ahora bien, la perfección primaria y fundamentalísima de un ser es, al parecer, su bondad.

Confirmación: El bien dice relación a la existencia, mientras que la verdad, que es objeto del entendimiento, prescinde de la existencia; ahora bien, tanto más perfecta, al parecer, es una cosa cuanto guarda mayor relación con la existencia, porque la existencia es la perfección primaria y fundamental de un ser.

Segundo argumento, tomado de los actos: El acto de la voluntad es más perfecto que el del entendimiento, puestos a comparar el acto más perfecto con el más perfecto; luego también la voluntad es más perfecta, pues precisamente es más perfecta la facultad que puede desplegarse en un acto más valioso. Prueba del antecedente: el acto más perfecto de la voluntad es el de amor de Dios y el más perfecto del entendimiento, el del conocimiento de Dios; ahora bien, es más valioso el amor de Dios que su conocimiento, con arreglo al pensamiento de S. Pablo: «Pero la mayor de éstas es el amor.»[82]

Confirmación: Las categorías de los ángeles se distinguen según sus perfecciones, y los serafines vienen situados en su rango superior al de los querubines, porque mientras éstos sobresalen en conocimiento, aquéllos en amor; luego el amor es más perfecto.

Tercer argumento: La libertad es la perfección máxima; ahora bien, la voluntad es una facultad libre, no así el entendimiento; luego es más perfecta.

Confirmación: es la voluntad la que rige al entendimiento y al hombre entero, porque tanto el entendimiento como las otras facultades se mueven a instancia de la voluntad; luego justamente es ella la que posee la primacía entre todas las facultades.

---

[82] *1Cor* 13,13.

ad nutum voluntatis, ergo ipsa est quae tenet primatum inter omnes potentias.

4.º arguitur. Nam voluntas est quae reddit totum hominem bonum vel malum. Neque enim scientia facit hominem bonum vel malum, sed virtus et vitium; virtus autem et vitium ex voluntate maxime pendent, quia non sunt sine libertate propria.

Confirmatur. Nam hac ratione appetitus sensitivus est perfectior quam imaginatio, quia ille est capax virtutis, non vero imaginatio.

In hac quaestione dissentiunt schola D. Thomae et Scoti, nam Scotus, in *4, d. 49, q. 4,*[83] ait voluntatem esse simpliciter perfectiorem intellectu. Quem eius discipuli sequuntur. Sed D. Thomas, *1 p., q. 82, a. 3,* vult intellectum [esse] perfectiorem, licet secundum quid in aliquibus actibus voluntas <excedat>. Sequuntur eum thomistae et Durandus, in *4, d. 49, q. 4;*[84] Paludanus, *q. 3;*[85] Venetus, hic, *tx. 58.*[86] Et haec sententia videtur probabilior.

2. Prima conclusio sit: Intellectus est perfectior potentia.

Hanc conclusionem manifestat D. Thomas[87] ex obiectis, nam obiectum intellectus est simplicius et abstractius quam obiectum voluntatis et aliquo modo immaterialius; ergo ipsa potentia est perfectior, nam perfectio potentiae ex nobilitate obiecti desumitur; illud autem obiectum nobilius est quod est abstractius et immaterialius; sed; [ergo]. Declaratur antecedens, nam intellectus cognoscit obiectum suum sub abstractione ab existentia, considerando scilicet nudam rei quidditatem; voluntas vero non fertur in rem nisi prout habet ordinem ad actualem existentiam. Nulla enim res appetitur nisi vel prout actu existit vel existet. Quam rationem ⌊Scotus⌋[88] cavillatur multis; et eam prolixe defendit Caietanus, supra,[89] quae videri possit. Et vere est ratio subtilis et optime ostendens perfectionem intellectus, nam haec vis intellectivae potentiae ⌈est⌉, quoniam potest rem quamcumque sub omni praecisione considerare / et essentiam ipsam ab existentia separat et *S 266v*

633 sine *om. L* **639** sequuntur *add.* Idem sentit Alens[is], 3 p., q. 80, memb. 1, distinct. 1, q. 14, Bonavent[ura], Aegidius, Argentinas, Gabriel et Maior, in 4, dist. 49, Albertus, in primo dist. 1, q. 14, Aureol[us], apud Capreolum, ibidem, q. 1. (V 9, 2) *L* **641** excedat] excedant *S* **642** q. 3 *add.* Hervaeus, quodlibeto 8, q. 9, Capreol[us], in 1, dist. 1, q. 2, et dist. 3, q. 3, a. 2, Abulens[is], ad c. 5 Matthaei, quaestione 30 et (Ib.) *S*

2 **654** Scotus *L*, Scoti *S* **657** est *L*, *om. S*

Cuarto argumento: es la voluntad la que hace bueno o malo al hombre entero. No es, en efecto, la ciencia la que hace al hombre bueno o malo, sino la virtud y el vicio; ahora bien, la virtud y el vicio poseen máxima dependencia de la voluntad, porque no se dan sin auténtica libertad.

Confirmación: el apetito sensitivo es más perfecto que la imaginación precisamente por esa razón, porque es capaz de virtud, no así la imaginación.

En este problema están de acuerdo la escuela de Santo Tomás y la de Escoto. Escoto, en *4, d. 49, q. 4,*[83] afirma que la voluntad es absolutamente más perfecta que el entendimiento. Sus discípulos cuentan entre sus partidarios. En cambio, Santo Tomás, *1 p., q. 82, a. 3,* pretende que el entendimiento sea absolutamente más perfecto, si bien bajo algunos aspectos la voluntad lo supere en determinados actos. Entre sus partidarios cuentan los tomistas, y Durando en *4, d. 49, q. 4,*[84] Paludano, *q. 3,*[85] Véneto, en el comentario, *tx. 58.*[86] Esta teoría parece más probable.

2. Primera tesis: El entendimiento es facultad de mayor perfección.

Santo Tomás[87] la patentiza desde los objetos. En efecto, el objeto del entendimiento es más simple y abstracto que el de la voluntad y, en alguna medida, más inmaterial; luego la propia facultad es más perfecta, porque la perfección de una facultad se halla en la nobleza de su objeto; y es más noble el objeto que es más abstracto e inmaterial; ahora bien; luego. Se pone de manifiesto el antecedente: el entendimiento conoce su objeto con abstracción de la existencia, es decir, contemplando la pura quiddidad de la cosa; en cambio, la voluntad se dirige hacia la cosa únicamente en cuanto guarda relación con la existencia actual. Efectivamente, una cosa se apetece únicamente en cuanto existe actualmente o va a existir. A este razonamiento Escoto[88] lo hace objeto de numerosas sutilezas y Cayetano, de minuciosa defensa, en el texto anterior,[89] que puede consultarse. Hay, por cierto, un razonamiento delicado que muestra magníficamente la perfección del entendimiento: el poder de la facultad intelectiva reside justamente en la posibilidad de contemplar cualquier cosa con precisión total y aísla de la existencia la propia esencia e indaga la índole característica de cada ser. El hecho arguye la enorme virtualidad e inmaterialidad del entendimiento.

---

[83] nn. 4-8: *o. c.*, t. 21, pp. 97-100. Cfr. *Ibid.*, q. ex latere: *o. c.*, t. 21, pp. 123-164.
[84] *o. c.*, ff. 416 sqq.
[85] *Sent.* IV, d. 49, q. 3, a. 1: *o. c.*, ff. 231 sqq.
[86] *De an.*, comm. 58: *o. c.*, ff. 166 sqq.
[87] Cfr. 1 p., q. 82, a. 3.
[88] *Sent.* IV, d. 49, q. ex latere, nn. 10-13: *o. c.*, 21, pp. 123 sqq.
[89] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 82, a. 3) V-XXIII.

uniuscuiusque propriam rationem quaerit. Quod sane arguit virtutem magnam et immaterialitatem intellectus. Voluntas vero simplici modo fertur in obiectum suum, appetendo existentiam illius. Qui modus operandi minus certe subtilis est et minus immaterialis.

2.º arguitur. Nam potentia intellectiva immediatius sequitur ex animae essentia, voluntas vero sequitur quodammodo medio intellectu; ergo intellectus est perfectior. Consequentia probatur, quia quando una passio sequitur ex alia, vel mediante alia, illa quae immediate sequitur ex essentia, perfectior est, quia haec est quasi principium alterius.

Antecedens autem probatur:

1.º Ex communi ratione potentiae appetitivae, quae ex potentia cognoscitiva sequitur, sicut appetitio sequitur cognitionem.

2.º id probatur ex propria ratione voluntatis, quae libera est et eius libertas, ut dictum est,[90] oritur ex indifferentia et perfectione intellectus .

3.º arguitur. Nam dignitas hominis potissime ex intellectu desumitur, et ideo tamquam differentiam essentialem illius assignamus quod intellectivus seu rationalis sit, quod principaliter ab intellectu ⌈habet⌉, nam voluntas non est potentia rationalsi nisi per participationem ab intellectu, quia intellectus ipse est perfectior. Et hoc etiam ostendit quod radix voluntatis est intellectus, nam eo ipso quod dicimus hominem esse rationalem, quasi in virtute et radice dicimus esse appetitivum et liberi arbitrii; ergo, etc.

Unde etiam c o n f i r m a t u r. Nam potentia rationalis per essentiam, qualis est intellectus, perfectior est quam illa quae tantum per participationem est rationalis, ut est voluntas, quae est potentia caeca et nisi ratione ducatur, non potest operari.

4.º [arguitur]. Nam intellectus est regula omnium operationum voluntatis, et {in tantum voluntas male vel bene procedit, in quantum rationi conformatur}, nam tota bonitas et malitia moralis sumitur ex ordine ad rationem rectam; et ideo ⌊tanto⌋ voluntas est melior, quanto magis est rationi subiecta, teste Aristotele, *1 Ethicorum, cap. 13;*[91] Cicerone, *1 Officiorum;*[92] Augustino, *[1] De libero arbitrio, cc. 8, 9* et *10;*[93] ergo perfectior est ratio ipsa quam voluntas.

678 habet *L, om. S* **681-682** appetitivum *S*, volitivum esse *L*, volitum esse (V 9, 2) *V* **690** tanto *L*, tota *S* **692** 8 *om. L*

En cambio, la voluntad se dirige de manera elemental hacia su objeto, apeteciendo su existencia. Esta manera de obrar es, por lo tanto, menos delicada y menos inmaterial.

Segundo argumento: la facultad intelectiva es resultado más inmediato de la esencia del alma; en cambio, la voluntad es resultado que, en cierta medida, se produce por mediación del entendimiento ; luego es más perfecto el entendimiento.

Prueba de la consecuencia: cuando una entidad resulta de otra o por mediación de otra, la que resulta inmediatamente de la esencia es más perfecta por ser ésta, de alguna manera, principio de la otra.

Prueba del antecedente:

Primero. Se encuentra en la índole general de la facultad apetitiva, la cual resulta de la facultad cognoscitiva, como la apetición resulta del conocimiento.

Segundo. Prueba que reside en la índole específica de la voluntad, que es libre y su libertad tiene su origen, como se ha dicho,[90] en la indiferencia y perfección del entendimiento.

Tercero. He aquí otro argumento: La dignidad del hombre reside fundamentalmente en el intelecto y por ello precisamente señalamos como su diferencia esencial su índole intelectiva o racional que proviene principalmente del intelecto, toda vez que la voluntad es facultad racional únicamente por participación del intelecto, por ser el intelecto justamente más perfecto. Y ello muestra también que el entendimiento es raíz de la voluntad, puesto que, por el mero hecho de afirmar que el hombre es racional, afirmamos virtualmente y como en raíz su condición apetitiva y su libre albedrío; luego etc.

De ahí otra confirmación: Una facultad racional por esencia, cual es el entendimiento, es más perfecta que la que solamente es racional por participación, como es la voluntad, facultad ciega, que, si no es guiada por la razón, no puede operar.

Cuarto argumento: El entendimiento es regla de todas las operaciones de la voluntad, y en tanto el comportamiento de la voluntad es bueno o malo, en cuanto que es conforme a la razón, pues la bondad y malicia moral consisten enteramente en una relación con la recta razón; y, por lo mismo, la voluntad es tanto mejor cuanto más sometida se halle a la razón, según el testimonio de Aristóteles, *1 Ethicorum, cap. 13*,[91] Cicerón, *1 Officiorum*,[92] S. Agustín, *De libero arbitrio, cap. 9* y *10*;[93] luego la razón es justamente más perfecta que la voluntad.

---

[90] d. 12, q. 2, n. 10.
[91] 1102 b 13-1103 a 10. Cfr. 1098 a 3-18.
[92] XXVII 101 sqq.
[93] I VIII, 18, 61-X 21, 74: CChL 29, 222- 225 (PL 32, 1231 sqq.).

5.º arguitur. Nam in rebus intellectualibus differentia perfectionis naturalis potissimum attenditur ex parte potentiae intellectivae, nam voluntas fere est eiudem rationis, vel saltem non potest tam facile distingui sicut intellectus. Et in angelis eorum perfectio maxime relucet in modo cognoscendi, nam unus ⌊altiori⌋ modo et per universaliores species cognoscit quam alius; in voluntatibus autem difficile invenitur distinctio, quia in modo appetendi parum differunt; ergo signum est quod perfectio naturae intellectualis potissime se explicat in potentia intellectiva atque adeo quod illa est perfectissima potentia in tali re.

S e x t u m argumentum. Nam potentia cognoscitiva ex suo genere est perfectior quam potentia appetitiva; ergo comparando potentiam cognoscitivam existentem in summo gradu illarum potentiarum ad potentiam / appetitivam existentem in aequali gradu in suo ordine, *S 267* cognoscitiva est perfectior, nam ex suo genere excedit et in specie proportionaliter ascendit; isto autem modo se habent intellectus et voluntas; ergo. Antecedens primum probatur —quia reliqua nota sunt—. Nam appetitus tantum est quaedam inclinario appetentis; unde ex vi et modo operationis appetitus operans non explicat perfectionem suam in illo opere neque etiam potentia illa ad hoc principaliter ordinatur, sed tantum ad quaerendum bonum; at vero potentia cognoscitiva de se est vis quaedam explicans maxime perfectionem et immaterialitatem rei cognoscentis, nam per hanc virtutem res cognoscens fit quodammodo res ipsa cognita; unde cognitio ex suo genere magis propter se est quam appetitus; ergo magis perfecta potentia est ex suo genere.

3. A d a r g u m e n t a. Ad p r i m u m nego antecedens, nam si obiecta intellectus et voluntatis considerentur in ratione rei, fere sunt aequalis perfectionis, quia utraque istarum potentiarum est universalissima et quidquid una intelligit alia potest amare; et e contra. Tamen absolute <considerando> obiecta, ut obiecta sunt, excedit obiectum intellectus, quia nobiliori modo attingitur ab intellectu quam a voluntate obiectum suum, ut dictum est.[94]

694 rebus intellectualibus *S* , suppositis intelligentibus (Ib.) *L* **696** rationis *add.* in iis suppositis (V 9, 2) *L* **697** distingui *add.* in eis ex diversitate operandi (Ib.) *L* **698** altiori *L*, alteriori *S* **707** 267] 266 *S* **711** tantum *om. L* **712** operans *om. L* **716** cognoscentis *S*, cognoscendae (Ib.) *L*
3 **723** et... amare *om. L* **724** considerando] considerare *S*

Quinto argumento: En los seres intelectuales el criterio fundamental con que diferenciar su perfección natural reside en la facultad intelectiva, pues la voluntad es casi de su misma índole o, al menos, no puede diferenciarse tan fácilmente como el entendimiento. En el caso de los ángeles brilla su perfección sobre todo en su modo de conocimiento: en efecto, en uno, el modo de conocimiento es más alto y mediante especies más universales que en otro; en cambio, se encuentra con dificultad una diferenciación en sus voluntades, porque se distinguen poco en el modo de operar; luego es señal de que la perfección de la naturaleza intelectual halla su explicación fundamental en la facultad intelectiva, y justamente por ser la facultad más perfecta en tal esfera.

Sexto argumento: La facultad cognoscitiva es, por su propio género, más perfecta que la facultad apetitiva, luego al cotejar la facultad cognoscitiva, instalada en el escalón más alto de dichas facultades, con la facultad apetitiva instalada en igual escalón dentro de su esfera, la cognoscitiva resulta más perfecta, porque es más elevada por su género, y en la especie registra una subida proporcional; ahora bien, ésta es la relación existente entre entendimiento y voluntad; luego.

Prueba del primer antecedente —porque los demás elementos son conocidos—: el apetito se limita a ser una inclinación del apetente; de ahí que en virtud de la esencia y modo de la operación el apetito al operar no desvela en dicha operación su perfección ni tampoco es ése el principal destino de dicha facultad, sino el de buscar el bien; en cambio, la facultad cognoscitiva es de suyo una energía que desvela soberanamente la perfección e inmaterialidad del ser cognoscente, porque por medio de dicha potencia el ser cognoscente se hace, en alguna medida, la propia cosa conocida; en consecuencia, en virtud de su género, el conocimiento , más que el apetito, existe en razón de sí mismo; luego, por su género, es una facultad más perfecta.

3. Respuesta a los argumentos:

En el primero niego el antecedente: en efecto, si los objetos del entendimiento y de la voluntad se consideran en su dimensión de realidad, casi son de igual perfección, porque una y otra facultad son las más universales, y cualquier objeto que la una entienda puede amarlo la otra; mas, por el contrario, considerando los objetos de manera absoluta, en cuanto son objetos, el objeto del entendimiento es más elevado, porque el entendimiento alcanza su objeto de modo más noble que la voluntad el suyo, como queda dicho.[94]

---

[94] supra, n. 2, (1ª concl.).

Ad confirmationem dicitur quod etiam intellectus considerat res ipsas, quae habent ordinem ad existentiam, et existentiam ipsam et rationem boni; tamen haec eadem perfectiori quodam modo considerat.

Ad secundum communis solutio est quod intellectus et voluntas considerari possunt in statu viae et in statu patriae. Si considerentur in statu viae, actus voluntatis est perfectior actu intellectus respectu rerum superiorum, et sic excedit caritas illum. {Ratio est, quia intellectus cognoscit res prount sunt in ipso, voluntas vero fertur ad res prous sunt in se ipsis, et quia in via Deus et superiores res sunt in intellectu nostro imperfecte et obscure, ideo} cognitio illarum hic est imperfecta; amor vero est perfectior, quia tendit in res prout in se sunt. Et hoc est quod Hugo de Sancto Victore, ⌊*lib.*⌋ *6 Caelesti hierarchiae*[95] sentit, dicens: «Dilectio praeeminet cognitioni. Deus enim plus diligitur quam cognoscitur, nam dilectio intrat ubi scientia foris stat.» Et de hoc amore et cognitione intelligitur illud D. Anselmi, *lib. 2 Cur Deus homo, cap. 1*:[96] «Perversus ordo est velle amare, ut intelligas; rectitudo mentis est velle intelligere, ut ames.» At vero in statu patriae excedit actus intellectus actum voluntatis, quia tunc videtur Deus prout in se est, iuxta illud Ioannis: «[...] cum apparuerit, similes ei erimus, etc.»[97]

4. Sed haec solutio difficultates habet:

1.º Quomodo voluntas in via possit plus amare et perfectius quam intellectus cognoscere, cum appetitus non feratur nisi in cognitum et eo modo quo cognitum est.

2.º Quomodo intellectus cognoscit res prout in se sunt. Non enim cognoscit nisi prout sunt in se ipsis, alias in sua cognitione falleretur. /

Sed respondeo distinguendum esse rem cognitam et amatam a modo quo cognoscitur et amatur, nam ex parte rei cognitae —et similiter rei amatae— voluntas non amat nisi rem cognitam ab intellectu, tamen quantum ad modum est differentia, nam intellectus operatur per assimilationem et cognoscit res per species earum quas in se habet. Et ideo quasi in se ipso speculatur res. Et hac ratione stat quod res cognita sit maxime cognoscibilis et tamen quod obscure cognoscatur. Et hoc est rem cognosci in se et prout intellectus repraesentat. At vero voluntas {operatur per modum impulsus et inclinationis ad res *S 267v*

739 lib. *L*, c. *S*

Respondiendo a la confirmación: también el entendimiento contempla las cosas justamente en su relación con la existencia, y la propia existencia en sí misma, y la dimensión de bien; sólo que contempla estas mismas cosas de manera, hasta cierto punto, más perfecta.

Al segundo argumento: la solución más generalizada consiste en la posibilidad de considerar el entendimiento y la voluntad en la fase de camino y en la fase de patria. Si se consideran en la fase de camino, el acto de la voluntad es más perfecto que el acto del entendimiento respecto de las realidades superiores y, en consecuencia, la caridad es más elevada que la intelección. Razón: el entendimiento conoce las cosas, tal como son, en sí mismo; en cambio, la voluntad se dirige a las cosas tal como las cosas son en sí mismas, y como en el camino Dios y las realidades superiores están en nuestro entendimiento de manera imperfecta y obscura, el conocimiento de las mismas es de manera imperfecta; en cambio, el amor es más perfecto, porque tiende a esas cosas tal como son en sí mismas.

Y ésta es la opinión de Hugo de San Víctor, *lib. 6 Caelestis hierarchiae*,[95] cuando afirma: «El amor goza de preeminencia sobre el conocimiento. En efecto, Dios es más amado que conocido, porque el amor penetra donde el saber se queda fuera.» Referido a este amor y conocimiento se entiende el pensamiento de San Anselmo, en *lib. 2 Cur Deus homo, cap. 1*:[96] «Constituye un orden incorrecto el desear amar para entender; la actitud correcta de la mente reside en desear entender para amar.» En cambio, en la fase de patria el acto de entendimiento se eleva sobre el acto de voluntad, porque entonces se ve a Dios como es en sí, conforme al texto de San Juan: «Cuando apareciere, seremos semejantes a Él, etc.»[97]

4. Pero esta solución no carece de dificultades:

Primera. ¿Cómo es posible que en el camino el amor de la voluntad sea mayor y más perfecto que el conocimiento del entendimiento, cuando el apetito sólo se dirige al objeto conocido y en la medida en que es conocido?

Segunda. ¿Cómo es que el entendimiento conoce las cosas, tal como son, en sí mismo? Porque las conoce tal como son en sí mismas, de lo contrario padecería error en su conocimiento.

Mi respuesta es: es preciso distinguir la cosa conocida y amada del modo de ser conocida y amada: en efecto, desde la vertiente de la cosa conocida —y parejamente de la cosa amada— la voluntad ama únicamente la cosa conocida por el entendimiento, sin embargo por lo que al modo se refiere existe una diferencia: la operación del entendimiento se produce mediante asemejamiento y su conocimiento de las cosas mediante las especies que de las cosas posee en sí mismo; y,

---

95 *Expositio in septimum cap. D. Dionysii de cael. Hier.*, lib. VI: *o. c.*, f. 266, col. 1.
96 PL 158, 400 sq.
97 *1Jo* 3,2.

cognitas, et ideo non attendit modum quo cognoscuntur}, sed res ipsas ⌊cognitas⌋ et ad illas absolute fertur. Et hoc est ferri in res prout in se sunt.

5. S e c u n d a difficultas circa eamdem solutionem oritur ex solutione istius primae, nam sequitur quod etiam in patria perfectior sit amor visione, quia etiam ibi amor fertur in Deum prout in se est, intellectus vero non, nisi prout in se ⌊illum⌋ habet. Propter quod quidam thomistae dicunt amorem in patria esse secundum quid perfectiorem. Sed hoc falsum est, nam etiam ibi intellectus et voluntas feruntur in Deum prout in se est, nam Deus secundum suam essentiam est in intellectu beati, nec est Deus melius in se quam in intellectu beati, et ⌊sicut⌋ voluntas Deum totum amat in se, ita intellectus Deum totum videt in ipso; <sicut> autem intellectus non totaliter videt, ita nec voluntas totaliter amat.

6. Sed est t e r t i a et maior difficultas. Nam licet haec habeant verum in supernaturalibus actibus, tamen in naturalibus videtur sequi quod actus amoris, quem voluntas potest habere propriis viribus, perfectior [est] quam cognitio naturalis intellectus, nam ille amor fertur in Deum prout in se est et amat Deum super omnia; haec autem cognitio est imperfecta et obscura. Et hinc videtur sequi voluntatem esse perfectiorem intellectu, nam perfectio potentiae ex his quae naturaliter potest pensanda est.

R e s p o n d e t u r, quod aliqua cognitio Dei naturalis est perfectior quam amor naturalis, saltem in <esse> naturali, quamvis in esse morali amor sit perfectior, nam viribus naturae cognoscere Deum et attributa illius maioris perfectionis esse videtur quam posse illum amare imperfecto quodam modo, praecipue quia illa cognitio non supponit actum alterius potentiae a qua iuvetur; at vero <hic> amor supponit cognitionem illam intellectus a qua fere totam suam perfectionem sumit.

4 **764** cognitas *L*, cognoscit *S*

5 **769** illum *L*, illud (!) *S* **774** sicut *L*, stat (!) *S* **775** sicut] stat (!) *S*

6 **786** esse] eo *S* **788** illius *add.* involvit etiam cognitionem de diligendo Deum super omnia, quod totum intellectus naturaliter assequitur (V 9, 6) *L* **790** hic] licet *S*

por ello, contempla las cosas, podríamos decir, en sí mismo. Y por esta razón resulta compatible el que las cosa conocida posea la máxima cognoscibilidad y, no obstante, sea conocida obscuramente. Y esto es conocer la cosa en sí mismo y tal como el entendimiento la representa. En cambio, la operación de la voluntad se produce a manera de impulso o inclinación hacia las cosas conocidas y, justamente por eso, no repara en el modo de ser conocidas, sino en las cosas en sí mismas conocidas y hacia ellas se dirige de modo absoluto; y esto es dirigirse a las cosas tal como son en sí mismas.

5. Una segunda dificultad, a propósito de la misma solución, nace de la solución dada a la primera: síguese, en efecto, que también en la patria es más perfecto el amor que la visión, porque también allí el amor se dirige a Dios tal como es en sí; en cambio, el entendimiento tal como en sí mismo lo posee. Por esta razón, algunos tomistas afirman que el amor en la patria es más perfecto en algunos aspectos. Afirmación falsa, porque también allí entendimiento y voluntad se dirigen a Dios tal como es en sí, dado que Dios está según su esencia en el entendimiento del bienaventurado y Dios no posee mayor rango entitativo en sí que en el entendimiento del bienaventurado; y así como la voluntad ama a Dios por entero en sí mismo, el entendimiento ve también a Dios por entero en sí mismo; y así como el entendimiento no lo ve enteramente, tampoco la voluntad lo ama enteramente.

6. Pero existe una tercera y mayor dificultad: aunque estas afirmaciones resulten verdaderas en los actos sobrenaturales, parece, sin embargo, concluirse que en los naturales el acto de amor, que la voluntad puede poner con sus propias fuerzas, es más perfecto que el conocimiento natural del entendimiento, porque el amor se dirige a Dios tal como es en sí y ama a Dios sobre todas las cosas, mientras que el conocimiento es imperfecto y obscuro. Y de ahí puede concluirse que la voluntad es más perfecta que el entendimiento, porque la perfección de una facultad ha de pesarse por sus posibilidades naturales.

Respuesta: un conocimiento natural de Dios es más perfecto que el amor natural, al menos mirado desde su ser natural, aunque desde su ser moral, el amor es más perfecto. Razón: conocer a Dios y sus atributos con las fuerzas naturales importa, al parecer, una mayor perfección que poderlo amar de modo hasta cierto punto imperfecto. Y la razón principal está en que tal conocimiento no supone un acto de otra facultad que colabore, mientras que tal amor supone el conocimiento del entendimiento de quien toma su perfección casi entera.

Respondetur 2.º, quod licet forte amor naturalis esset perfectior, nihilominus intellectus esset perfectior potentia, quia potest elevari ad perfectiorem actum quam voluntas.

Ad quod est notandum quod licet isti actus visionis et caritatis sint simpliciter supernaturales, nihilominus tamen habent aliquod fundamentum in natura istarum potentiarum, nam vere intellectus ex natura sua aliquid potest circa cognitionem Dei, nam Deum ipsum sub obiecto suo comprehendit, alias non posset elevari ad illam visionem. Et idem est de voluntate. / Quocirca intellectus de se vide- *S 268*
tur habere aptitudinem fundatam in natura illius ut ad illum perfectissimum actum elevetur, et ideo de se est perfectior quam voluntas. Quod autem in naturalibus voluntas possit exire in unum meliorem actum quam intellectus, non arguit maiorem perfectionem naturalem, tum propter ea quae diximus,[98] tum quia satis est quod communiter et fere in omnibus aliis actibus intellectus excedat.

7. Ad confirmationem secundi argumenti respondetur quod sine dubio, sicut Seraphim perfectius amant Deum quam Cherubim, ita etiam perfectius vident. Hoc enim certum ⌜est⌝ absque controversia, quod ex perfectiori Dei visione sequitur perfectior amor in patria. Et ideo difficultas comunis est in omni parte. Dicendum est ergo denominationem illam non sumi ex his quae in ipsis angelis inveniuntur, sed ex his quae in nobis causant. Seraphim ergo dicuntur ardentes et incendentes, ut Dionysius ait, *7 cap. Celesti* ⌞*Hierarchiae*⌟, quia illorum munus est accendere in amorem Dei hominum voluntates, nam quia caritas in via est perfectissima, ideo hoc est potissimum munus angelorum, et ideo Seraphinis datur. Cherubim vero habent <pro> munere illuminare intellectus et hinc denominantur. Et ita est interpretandus D. Thomas, *1 p., q., 108, a. 4* et *6*.

Ad tertium respondetur quod {quamvis voluntas in libertate superet intellectum, tamen intellectus superat voluntatem in ratione et discursu}, ut multo maior perfectio est esse potentiam rationalem per essentiam quam esse liberam, nam haec perfectio ex illa oritur tamquam minor.

797 simpliciter *om. L* **801** 268] 267 *S* **802** aptitudinem... illius *S*, non repugnantiam (Ib.) *L* **805** actum *add.* naturalem (Ib.) *L* **805** naturalem *om. L*

7 **809** Deum *om. L* **810** est *L*, *om. S* **811** in patria *om. L* **815** Hierarchiae *L*, *om. S* **818** pro] quam *S*

Segunda respuesta: aunque quizá el amor natural fuese más perfecto, sin embargo, el entendimiento sería facultad más perfecta, por su posibilidad de ser elevado a un acto más perfecto que la voluntad.

Una observación aclaratoria: aunque los mentados actos de visión y caridad sean sobrenaturales, no obstante, poseen, con todo, un cierto fundamento en la naturaleza de dichas facultades: en efecto, el entendimiento posee realmente, por su propia naturaleza, una cierta capacidad en orden al conocimiento de Dios, porque justamente Dios queda incluido en el área de su objeto, de lo contrario, no podría ser elevado a la mentada visión; lo mismo se diga de la voluntad. Por tanto, el entendimiento parece poseer de suyo una aptitud fundada en su propia naturaleza para ser elevado a tal acto perfectísimo, y, por ello, justamente, es más perfecto que la voluntad. Ahora bien, la posibilidad de que en los actos naturales la voluntad prorrumpa en un acto más valioso que el del entendimiento, no arguye una mayor perfección natural, por dos razones: una, el análisis hecho anteriormente,[98] otra, que es suficiente el que de manera general y en casi todos los otros actos el entendimiento sea más elevado.

7. Respuesta a la confirmación del segundo argumento: sin duda alguna, de la misma manera que los serafines aman a Dios más perfectamente que los querubines, también lo contemplan más perfectamente. Este punto, efectivamente, es cierto y está libre de discusión, porque de una contemplación de Dios más perfecta se sigue un amor más perfecto en la patria. Y, por lo mismo, la dificultad es común en cualquier posición. Urge, por tanto, afirmar que la referida denominación no proviene precisamente de valores depositados en los ángeles, sino de los efectos que causan en nosotros. Los serafines, pues, reciben el calificativo de ardientes e inflamados, en afirmación de Dionisio, *7 De caelesti hierarchia,* por su misión de encender las voluntades de los hombres en el amor de Dios: en efecto, como la caridad en el camino posee la máxima perfección, ésta es justamente la misión más importante de los ángeles, y, por ello, viene asignada a los serafines. En cambio, los querubines tienen por misión iluminar los entendimientos y de ahí su denominación. Y en este sentido ha de interpretarse el texto de Santo Tomás, *1 p., q. 108, a. 4,* et *6*.

Respuesta al tercer argumento: Si bien la voluntad aventaja al entendimiento en la libertad, el entendimiento aventaja a la voluntad en la razón y en el discurso: mucho mayor perfección constituye ser facultad racional por esencia que ser libre, porque esta perfección, como menor que es, nace de aquélla.

---

[98] supra, n. 6, (3ª difficul.).

Unde ad confirmationem negatur antecedens, nam {potius intellectus est qui regit voluntatem et totum hominem, nam licet applicatio ad operandum sit a libertate, tamen rectitudo in illa operatione est ab intellectu.} Unde negari non potest quod istae potentiae non habeant inter se dependentiam et mutuo se iuvent, tamen plus est quod voluntas habet ab intellectu quam quod intellectus a voluntate.

Ad quartum respondetur quod potius intellectus est in quo consummatur perfectio hominis, cum per actum intellectus homo fiat beatus et voluntas reddit hominem bonum dispositive in via, quia est principium merendi. Et licet bonitas moralis consummetur in voluntate, tamen hoc est inquantum conformatur suae regulae, quae est recta ratio. Et ideo prius et perfectius moralis bonitas oritur ab intellectu. Unde prudentia, quae inter virtutes morales perfectissima est, in intellectu residet.

Ad confirmationem quidam aiunt in potentiis sensitivis appetitum esse perfectiorem omni potentia cognoscitiva, quia omnes actus virium sensitivarum ordinantur ad appetitum sensitivum, nempe ad delectationem, nam vis sensitiva non cognoscit nisi delectabile bonum.

Praeterea, quia sensitiva virtus ex natura sua ordinatur ad obediendum rationi; ad hoc autem vicinius accedit appetitus inferior, / nam bruta concupiscentia potius quam eruditione ducuntur; in na- *S 268v*
tura autem intellectuali, quae secundum se capax est universalis et sumi boni —quod melius assequitur contemplatione quam delectatione—, operatio appetitus ordinatur ad operationem intellectus; et ideo intellectus est perfectior. Et hoc colligitur ex D. Thoma, ⌊*1*⌋.*2*, *q. 4, a. 2, ad 2*.

Sed respondetur, 2.º, quod etiam in sensitiva parte sensus interior est perfectior appetitu, nam habet nobiliores operationes et perfectiorem modum operandi. Et multae ex rationibus factis pro intellectu habent hic locum neque ullae sunt quae contrarium persuadeant.

838 prudentia *S*, dependentia (!) (V 9, 8) *L* **851** 1 *L*, 2 *S*

De ahí la respuesta a la confirmación: Se niega el antecedente, porque más bien es el entendimiento quien gobierna a la voluntad y al hombre entero, dado que en el obrar la aplicación a la operación viene ciertamente de la libertad, pero la rectitud en dicha operación viene del entendimiento. Por tanto, es innegable que dichas facultades poseen una dependencia entre sí y colaboran mutuamente, pero la voluntad tiene mayor dependencia del entendimiento que el entendimiento de la voluntad.

Respuesta al cuarto: Más bien es en el entendimiento donde se consuma la perfección del hombre, al constituirse el hombre en bienaventurado por un acto del entendimiento, y la voluntad, en el camino, hace bueno al hombre dispositivamente, por ser principio del merecer; y por más que la bondad moral se consume en la voluntad, ello, no obstante, acontece en cuanto que se halla conformada a su regla que es la recta razón. Y, por lo mismo, la bondad tiene su origen prioritario y más perfecto en el entendimiento. De ahí que la prudencia, la más perfecta entre las virtudes morales, tiene su sede en el entendimiento.

Respuesta de algunos autores a la confirmación: En las facultades sensitivas el apetito es más perfecto que cualquier facultad cognoscitiva, por estar ordenados todos los actos de las potencias sensitivas al apetito sensitivo, concretamente, al deleite, al ser el bien deleitable el único que conoce la potentia sensitiva.

Añádase que la potentia sensitiva tiene como destino natural obedecer a la razón, y para ello el apetito inferior goza de vecindad más próxima, porque los animales tienen por guía la concupiscencia más bien que la información; en cambio, en una naturaleza intelectual, que, en cuanto tal, es capaz del bien universal y supremo —cuya consecución se logra más adecuadamente por contemplación que por deleite—, la operación del apetito viene subordinada a la operación del entendimiento, y, por ello, el entendimiento es más perfecto. Doctrina que se desprende del texto de Santo Tomás, *1.2, q. 4, a. 2, ad 2*.

Pero hay una segunda respuesta: En la parte sensitiva el sentido interior es también más perfecto que el apetito, porque posee operaciones más nobles y un modo de operar más perfecto. Muchas de las razones aducidas en favor del entendimiento tienen aquí cabida y no hay ninguna convincente en contrario.

DISPUTATIO DECIMATERTIA

De potentia motiva secundum locum

Motus localis, absolute sumptus, communis est rebus animatis et inanimatis, hac solum differentia servata, quod in animalibus fit artificiose quodam modo a principio intrinseco activo per cognitionem et appetitum, in aliis vero non. Quae differentia, quod attinet ad rationem motus localis, non videtur essentialis, et ideo de ipso motu, qui est actus huius potentiae, nihil superest dicendum praeter ea quae in *Physica* dicta sunt, neque etiam de termino huius motus, nempe de ubi, quod tamquam obiectum ad hanc potentiam comparari potest. Solum ergo restat dicendum de potentia ipsa et de instrumentis quibus hic motus executioni mandatur.

QUAESTIO UNICA

Utrum potentia secundum locum motiva sit potentia activa ab aliis potentiis animae distincta

1. Haec quaestio difficultatem habet propter Aristotelem[1] hic ⌊asserentem⌋ virtutem movendi esse phantasiam cum appetitu. Ex quo sequi videtur hanc potentiam non esse distinctam ab aliis, de quibus hactenus diximus. In contrarium est, quia actus et obiectum huius potentiae sunt distincta ab actibus et obiectis aliarum potentiarum animae.

10 tamquam *add.* ad *S*

1 **16-17** asserentem *L*, aserentium *S*

DISPUTA DECIMOTERCERA

La facultad locomotriz

El movimiento local, desde un punto de vista absoluto, es común a los seres animados e inanimados, con esta única diferencia, que en los animales se produce mediante un mecanismo, por así decir, artesano, que proviene de un principio intrínseco activo y se vale del conocimiento y del apetito; no así en los otros seres. Esta diferencia, por lo que respecta a la índole del movimiento local no parece esencial, y, por ello, nada queda por decir sobre lo dicho en la Física acerca del movimiento, que es el acto de esta facultad, ni tampoco acerca del término de este movimiento, es decir, acerca del «dónde», que en el caso de esta facultad puede asimilarse al objeto. Queda, pues, únicamente el tema de la facultad en sí misma y el de los instrumentos con los que este movimiento alcanza su ejecución.

CUESTIÓN ÚNICA

¿La facultad locomotriz es una facultad distinta de las otras facultades del alma?

1. La dificultad en esta cuestión proviene de la afirmación, que hace Aristóteles[1] al respecto, de que la fantasía junto con el apetito son la potentia del movimiento, de la cual parece concluirse que esta facultad no es distinta de las otras, que hemos analizado hasta el momento. Sin embargo, está en contra el hecho de que el acto y el objeto de esta facultad sean distintos de los actos y objetos de las otras facultades del alma.

---

[1] *De an.* 432 b 15.

Pro resolutione n o t a 1.º, quod motus localis duplex est in animantibus: alius naturalis, ⌊qui⌋ vitalis dicitur; alius animalis ex appetitu pendens. Primus est continuus motus cordis et ⌊dilatatio⌋ et <constrictio> pulmonis, ex quibus causatur respiratio et ⌊pulsus⌋. Isti enim motus non sunt in potestate nostra. Unde Aristoteles, *De communi animalium motu*, in fine,[2] ait quod expiratio est motus involuntarius. Verum est tamen quod aliquando potest ⌊per⌋ appetitum aliquantulum detineri et impediri. Hoc tamen est quantum ad introitum vel exitum aeris. Tamen ipse motus cordis interior non potest / magis *S 269*
impediri quam motus partis vegetativae. Motus vero animalis est motus progressivus.

2. De primo motu sit p r i m a c o n c l u s i o: Potentia ad illum motum est potentia animae distincta ab appetitu sensitivo, residens in corde et pulmone.

P r o b a t u r. Nam ille motus non pendet ab actione appetitus vel sensus, nam quamvis istae potentiae <cessent> ab operationibus suis, nihilominus ille motus fit; ergo fit ab speciali potentia animae ab his distincta. Antecedens probatur experientia. Consequens vero videtur evidens, nam ille motus ab aliqua potentia activa debet fieri et non ⌊a sensu⌋ vel appetitu, nam, istis potentiis cessantibus ab operatione, nihilominus iste motus sequitur; ergo.

3. Sed circa alium motum, de quo principaliter erat quaestio, est n o t a n d u m, 2.º, ex experientia, quod ad illum concurrunt et cognitio et appetitus et exteriora membra et illorum dispositio.

De cognitione p r o b a t u r. Nam motus localis debet esse determinatus, ad certum terminum tendens, et ideo debet dirigi ab aliqua vi cognoscitiva.

I t e m, quia appetitus non est sine cognitione.

De appetitu etiam id p r o b a t u r, nam movet se animal cum appetitu et homo cum vult.

22 qui *L*, qd [=quod] *S* **23** dilatatio *L*, dilaionis *S* **24** constrictio] constrictionis *S*, compresio (V 10, 1) *L* **24** et *add.* arteriarum (Ib.) *L* **24** pulsus *L*, pulsio *S* **25** motus *add.* omnes naturales dicuntur, quia (Ib.) *S* **27** per *L*, qd [=quod] *S* **29** 269] 268 *S*

2 **36** cessent] censent *S*, his cesantibus *L* **40** a sensu *L*, assensu *S*

3 **42** alium motum *S*, motum progressivum (V 10, 3) *L* **43** 2º ex experientia *om.* *L* **45** motus localis *S*, progressio *L*

La solución requiere una primera observación: hay dos tipos de movimiento local en los animales: un movimiento natural, denominado vital, y otro animal en dependencia del apetito. El movimiento ininterrumpido del corazón y la dilatación y constricción de los pulmones, causantes de la respiración y del pulso, constituyen el primero. Esos movimientos, efectivamente, no están en nuestro poder. De ahí la afirmación de Aristóteles en *De communi animalium motu,* al final,[2] de que la expiración es movimiento involuntario. Es cierto, sin embargo, que a veces el apetito hace posible su contención y su obstaculización durante algún tiempo, si bien ello acontece en el mecanismo de entrada y salida del aire. Sin embargo, el movimiento interior del corazón no puede justamente sufrir mayor obstaculización que un movimiento de la parte vegetativa. Ahora bien, el movimiento local animal es un movimiento de marcha.

2. Primera tesis, en torno al primer tipo de movimiento: La facultad de dicho movimiento es una facultad del alma distinta del apetito sensitivo, con sede en el corazón.

Prueba: Dicho movimiento sigue produciéndose, aunque esas facultades interrumpan sus operaciones; luego es producido por una facultad especial, distinta de aquéllas. El consiguiente parece evidente, porque la responsable de la producción de tal movimiento ha de ser una facultad activa, y no precisamente el sentido ni el apetito, porque, al interrumpir estas facultades sus operaciones, continúa el mentado movimiento; luego.

3. En torno al segundo tipo de movimiento, que constituía el problema principal, una segunda observación tomada de la experiencia: son factores del mismo tanto el conocimiento como el apetito, los miembros exteriores como su contextura.

Prueba de la intervención del conocimiento: El movimiento local, efectivamente, ha de ser determinado, con dirección hacia un término fijo y, por ello, ha de ser dirigido por un factor cognoscitivo.

Otra razón: el apetito no existe sin conocimiento.

Prueba de la intervención del apetito: el animal se mueve cuando apetece, y el hombre cuando quiere.

[2] 703 b 9.

Item, quia non est ille motus naturalis; ergo ab appetitu.

De dispositione membrorum quod necessaria sit constat, nam si illa sint prave disposita, non fiet motus, quamvis animal appetat.

Idem probatur ex naturali compositione istorum membrorum, nam ideo sunt iuncturae in animalibus, in quibus unum membrum est quasi alteri alligatum et quasi ⌊convexum⌋ in concavo inclusum ut possit unum in alio moveri quasi in cardine. Quod docet Aristoteles, hic, *tx.* <56>,[3] et *lib. De communi animalium motu,* in principio,[4] ubi D. Thomas, *lect, 1,*[5] ait quod Aristoteles ait, quod iuncturae istae ad hoc deserviunt, ut quiescente una parte, alia moveatur, et ut illa quae movetur nitatur quiescenti, ut si manus movetur, quiescit brachium, et si brachium, humerus, etc. Ad hoc etiam requiruntur nervi, tendones et <musculi>, quae sunt quasi ligamenta membrorum, et propter illorum dilatationem et constrictionem membra moventur. Constat ergo ista tria ad hunc motum esse necessaria. Constat praeterea quod potentia cognoscitiva tantum concurrit ad hunc motum, tamquam dirigens appetitum; appetitus autem immediatius attingit executionem motus.

4. Sed difficultas restat de membris externis, quomodo concurrant. Asserunt enim quidam quod in exterioribus membris tantum est quaedam dispositio passiva ad motum localem, ut obediant appetitui moventi; in appetitu autem esse totam virtutem activam illius motus, ad eum modum quo de caeli motu diximus ex parte caeli tantum esse aptitudinem passivam ut moveatur, vim autem activam totam / esse in intelligentia movente. *S 269v*

Hanc sententiam videtur docere Aristoteles, hic, *lib. De [communi] animalium motu,*[6] nam ponit appetitum esse principale principium huius motus; si autem non esset efficiens immediate motum, non magis esset principalis quam principia videndi vel intelligendi.

Idem videtur docere {D. Thomas, *1 p., q. 75, a. 3, ad 3,* ubi ait quod vis appetitiva est quae efficit motum, vis vero motiva existens in

54 ex naturali *S iter.* **56** convexum *L,* concluxum *S* **58** 56] 32 *SL* **61** quiescit] chiescit *S* **62** etc. *add.* ad alia vero munia membrorum et per illorum extensionem et retractionem membra moventur (Ib.) *L* **62-63** Ad... membrorum *om. L* **63** musculi] masculi *S*

4 **73** modum *S,* motum (V 10, 4) *V* **73** caeli *S,* corporis (Ib.) *L* **80** ubi *om. P* **81** est quae *om. P* **81** vero *S,* autem *P*

Asimismo, el movimiento en cuestión es natural; luego es del apetito.

La contextura de los miembros es factor, evidentemente, necesario: una contextura defectuosa impide la producción del movimiento, por más que el animal lo apetezca.

Lo mismo prueba el ensamblaje natural de los miembros: las articulaciones, en las que un miembro se halla como trabado con otros y como engastado el convexo dentro del cóncavo, tienen en los animales precisamente la misión de posibilitar el movimiento del uno en el otro, como en un gozne. Es información de Aristóteles, a propósito del tema, en *tx. 56*[3] y en el libro *De communi animalium motu,* al principio;[4] en su comentario, *lect. 1,*[5] Santo Tomás hace la misma afirmación que Aristóteles: las articulaciones tienen como finalidad el que una parte se mueva mientras que la otra permanece en reposo y que la que se mueva estribe en la que está en reposo; ejemplo: si se mueve la mano, el brazo queda en reposo, y si el brazo, entonces el hombre, etc. Se requiere también para el funcionamiento la existencia de nervios, tendones y músculos que constituyen, por así decir, los ligamentos de los miembros, a cuya dilatación y constricción se debe el movimiento de los miembros. Consta, pues, la necesidad de estos tres elementos para el movimiento local. Consta además que la facultad cognoscitiva es factor de este movimiento únicamente en cuanto que dirige el apetito; el apetito, en cambio, alcanza de manera más inmediata la ejecución del movimiento.

4. Mas queda una dificultad sobre el modo como los miembros externos son factores. Algunos autores afirman que en los miembros externos existe solamente una cierta disposición pasiva al movimiento local, en orden a obedecer al apetito que mueve; en el apetito, en cambio, reside por entero la energía activa de dicho movimiento, como en el caso analizado del movimiento celeste: por parte del cielo hay sólo una aptitud pasiva al movimiento, pero la potencia activa reside por entero en la inteligencia que mueve.

Ésta parece ser la teoría que al respecto propone Aristóteles en el lib. *De communi animalium motu,*[6] donde efectivamente presenta al apetito como principio principal de este movimiento; ahora bien, de no ser principio inmediatamente eficiente del movimiento, no merecería el título de «principal» más que los principios del ver o del entender.

Parece ser la misma teoría de Santo Tomás en *1 p., q. 75, a. 3, ad 3,* donde afirma que la potencia eficiente del movimiento es la apetitiva, mientras que la potencia motora existente en los miembros es la ejecutora del movimiento, la cual hace a los miembros hábiles para obedecer al apetito y «su acto —dice— no es mover, sino ser movida».

---

3 *De an.* 433 b 21-27.

4 698 a 15-b 7.

5 ?

6 ?

membris est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, «cuius actus —inquit— non est movere, sed moveri.» Idem docet 2 *Contra [Gentes], cap* ⌊*82*⌋, ubi Ferrariensis late; Capreolus, in *2, d. 1, q. 2, ad argumenta Aureoli;*[7] Caietanus, 3 *De Anima* suo, *cap. 6.*[8]

Ratione arguitur. Quia hoc est sufficiens et maxime consonum naturae appetitus et ⌊perfectioni⌋ animalis; ergo ita est. Maior probatur, quia posita efficacia in appetitu ad efficiendum motum et posita in membris dispositione ad obediendum, nihil aliud est necessarium. Et exemplo de angelo movente caelum idem confirmatur. Minor vero quoad primam partem probatur. Quia appetitus est potentia inclinans ad aliud; ergo consonum illi est ut etiam moveatur ad illud consequendum, nam eiusdem potentiae est tendere in finem et conari ad consecutionem illius. Secunda vero pars minoris probatur, tum quia quo pauciora principia concurrant ad aliquam actionem eo est melius operanti, tum quia operari per potentiam ⌊animalem⌋ et per actionem immanentem multo perfectius est quam operari per potentiam extrinsecam.

Confirmatur. Nam motus variatur pro ratione appetitus, nam si appetitus est vehemens, motus est velox; si remissus, motus est tardus; ergo signum est fieri ab appetitu.

5. Contrarium tenet Henricus, ⌊*Quodl.*⌋ *<11>, q. 6,*[9] Godefridus, ⌊*Quodl.*⌋ *<5>, q. <6>;*[10] Thienensis, hic, *tx. 54.*[11] Qui asserunt appetitum non esse principium immediate ⌊elicitivum⌋ motus localis, sed dari in membris ipsis animalis virtutem aliam quae active exequitur motum; tamen, quia haec potentia in actione sua omnimode ⌈ab⌉ appetitu pendet, ideo motus ille dicitur esse ab appetitu.

82 motum *S,* illum *P* **82** quam *S,* quem *P* **84** 82 *PL,* 58 *S* **85** 3 De Anima *S,* hic *P* **87** Ratione arguitur *S,* probatur primo *P* **87** Quia *om. P* **87** maxime *om. P* **88** naturae *S,* rationi *P* **88** perfectioni *L,* perfectione *S* **88** animalis] animantis *L,* amantis (V 10, 4) *V* **88** ita est *om. P* **88-89** Maior *S,* antecedens *P* **91-92** Et exemplo... probatur *S,* sicut nec in caelo ut moveatur ab angelo ergo *P* **93** appetitus *add.* non *P* **94** moveatur *S,* inclinet *P* **95-99** Secunda... extrinsecam *om. P* **98** animalem *L,* animalium *S* **100** Confirmatur] 2º *P* **100** Nam *om. P* **102** appetitu *S,* illo *P* **103** Quodl. *L,* quest^{e} *S* **103** 11] 1 *SL* **104** Quodl. *L,* quest^{e} *S* **104** 5... 6] 1... 4 *SL* **104** Quodl. 5, q. 6] Quodl. 1, q. 4 *SPL* **105** elicitivum *L,* dicitivum *S* **107** ab *L, om. S*

La misma doctrina en 2 *Contra Gentes, cap. 82*; amplio comentario de Silvestre de Ferrara al texto; en la respuesta a Capréolo en *2, d. 1, q. 2,* al argumento de Auréolo;[7] en Cayetano, *3 De Anima, cap. 6 propio*.[8]

Argumento de razón: el comportamiento indicado es suficiente y está máximamente en consonancia con la naturaleza del apetito y con la perfección del animal; luego tal es el comportamiento. Prueba de la mayor: puesta en el apetito la eficacia para efectuar el movimiento y puesta en los miembros la disposición para obedecer, no es necesario otro elemento. Confirmación de la tesis es el caso del ángel que mueve el cielo. Prueba de la primera parte de la menor: el apetito es una facultad con un acto de inclinación hacia lo otro; luego está en consonancia con ella un acto de movimiento para alcanzar eso otro, puesto que corresponde a una misma facultad la tendencia hacia el fin y el intento de conseguirlo. Prueba de la segunda parte de la menor: por un lado, cuanto menos en número sean los principios que concurren a una acción, tanto más ventajoso para el que opera; por otro lado, obrar por una facultad animal y con una acción inmanente es mucho más perfecto que obrar por una facultad extrínseca.

Confirmación: El movimiento experimenta variaciones a tenor del apetito, pues si el apetito es intenso, el movimiento es rápido; si débil, el movimiento es lento; luego es señal de que es producido por el apetito.

5. Mantienen postura contraria Enrique, *Quodl. 11, q. 6,*[9] Godofredo, *Quodl. 5, q. 6,*[10] Cayetano de Tiena, al respecto, *tx. 54*.[11] Afirman que el apetito no es principio inmediatamente elicitivo del movimiento local, sino que ejecuta activamente el movimiento; ahora bien, como esta facultad posee en su acción completa dependencia del apetito, se dice que dicho movimiento procede del apetito.

---

[7] *o. c.*, t. 3, f. 18^{v}, col. 1.
[8] ?
[9] *o. c.*, t. 2, ff. 201^{v} sqq.
[10] God. de Fontibus: *o. c.*, p. 24.
[11] *De an.* III, comm. 54: *o. c.*, 77^{v} sqq.

Consonat huic opinioni Aristoteles, hic, *tx.* <55>,[12] ubi ait {esse quoddam organum corporeum quo appetitus perficit motum.

Idem insinuat D. Thomas, *Opusc. 43, cap. 5*,[13] ubi ait quod appetitum imperat motum, aestimativa dirigit, potentia motiva exequitur; *1 p., q. 78, a. 1, ad 4*, ait quod sensus et appetitus non sufficiunt ad movendum, nisi superaddatur eis aliqua virtus, nam vis motiva solum est in appetitu ut in imperante} motum, in ipsis autem partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui.

6. Et ex illo loco <colliguntur> rationes istae pro hac parte:

Prima. Quod virtus motiva est potentia animae ab aliis distincta, / in partibus ipsis corporis subiectata; ergo est potentia activa et *S 270* non passiva tantum. Tenet consequentia, quia potentiae animae, ut anima est, omnes sunt activae, quia actus earum debent esse vitales atque adeo a principio ⌊intrinseco⌋ active procedentes.

Unde confirmatur intentum, nam actus immanens quo ego scribo, v. g. {non solum est actus vitae, prout ab ipso appetitu elicitur et appetitur, sed etiam prout ab ipsa manu executioni mandatur, nam ipsemet motus manus est vere vitalis;} ergo respectu illius motus non habet se manus mere passive, sed active etiam; ergo est in manu aliqua potentia activa illius motus ab appetitu distincta.

Secunda ratio. Quia appetitus non immediate elicit motum localem, sed imperat illum; ergo est aliqua potentia activa immediate efficiens illum. Consequentia est clara ex illorum sententia et ex ratione actus imperati, supra[14] explicata.

Antecedens vero est D. Thomae.

Et probatur. Quia ⌊sicut⌋ appetitus movet membra ad motum localem, ita movet singulas partes ad suas actiones; sed nulla actio aliarum est elicita ab appetitu, sed imperata tantum; ergo nec motus

109 55] 54 *SL* **110** perficit *S*, efficit *P* **110** motum *add.* et 2º De Anima enumerat potentiam locomotivam distinctam ab appetitiva *P* **111** Idem insinuat *S*, et *P* **111** ubi *om. P* **111** quod *om. P* **112** 1 *praem.* et *P* **114** eis *S*, ei *P*

6 **117** colliguntur] colligitur *S* **119** 270] 269 *S* **122** intrinseco *L*, extrinseco *S* **125** ipsa *om. P* **125** executioni *S*, exequenti *P* **125** mandatur *S*, mandatum *P* **126** vere *om. P* **126-128** ergo... distincta *S*, ergo procedit a principio vitali existenti in manu *P* **134** sicut *L*, si *S*

Aristóteles está de acuerdo con esta opinión, al tocar el tema en *tx. 55*,[12] donde afirma que hay un órgano corpóreo del que se vale el apetito para la realización de movimiento.

La misma sugerencia en *Opusc. 43, cap. 5*[13] de Santo Tomás, donde se dice que el apetito impera el movimiento, la estimativa lo dirige, la facultad motriz lo ejecuta. En *1 p., q. 78, a. 1, ad 4*, afirma que el sentido y el apetito no bastan para la realización del movimiento, sin el concurso añadido de una determinada potencia, porque la energía motriz reside en el apetito solamente como en sujeto que impera el movimiento, pero en los miembros del cuerpo reside precisamente con la misión de hacerlos aptos para obedecer al apetito.

6. Justamente del pasaje citado se desprenden las razones en favor de esta postura:

Primera: la potencia motriz es facultad del alma, distinta de las otras, radicada en las partes del propio cuerpo; consiguientemente es facultad activa y no solamente pasiva. La inferencia es válida, porque las facultades del alma, en cuanto tal alma, todas son activas, porque sus actos tienen que ser vitales, y, por lo mismo, proceder activamente de un principio intrínseco.

De ahí una confirmación de la postura adoptada: el acto inmanente, por el que yo, por ejemplo, estoy escribiendo no sólo es un acto de la vida, en cuanto que es elícitamente realizado y apetecido por el propio apetito, sino también en cuanto que viene ejecutado por la propia mano, porque el propio movimiento de la mano es verdaderamente vital; luego con respecto a ese movimiento la mano no se comporta de manera puramente pasiva, sino también activa; luego existe en la mano una facultad activa de dicho movimiento, distinta de la del apetito.

Segunda razón: El apetito no realiza el movimiento local de manera inmediata, sino que lo impera, luego existe una facultad activa que lo efectúa inmediatamente; la consecuencia resulta clara en virtud de la teoría de los autores citados y en virtud de la noción de acto imperado explicada anteriormente.[14]

El antecedente es doctrina de Santo Tomás.

Y hay una prueba: el impulso que del apetito reciben los miembros para el movimiento local y el que recibe cada sector particular para sus respectivas acciones es del mismo tipo; ahora bien, ninguna acción de los otros sectores es realizada por el apetito, sino solamente imperada, luego tampoco el movimiento local, porque no hay razón particular alguna que demuestre la singularidad de su caso.

---

[12] *De an.* 433 b 19.

[13] op. 43 (secundum edit. romanam).

[14] d. 10, q. 3, n. 5; Cfr. d. 12, q. 1, n. 5.

localis, quia nulla est particularis ratio quae <ostendat> aliter contingere in illo.

Et c o n f i r m a t u r. Nam sicut per motum localem exequitur aliquis appetitum suum, ita per visum et intellectum exequitur ipse id quod appetit; ergo nulla est ratio quare unus sit actus elicitus ab appetitu magis quam alius.

T e r t i a ratio. Nam si appetitus elicit motum et nulla alia est virtus activa illius, per quem actum efficit ⌊appetitus⌋ illum motum? Aut vero per actum quo vult illum motum fieri aut per alium. Hoc secundum non potest fingi, quia omnis actus voluntatis ⌊est volitio⌋ vel nolitio; et proportionaliter in appetitu. Et in angelo movente caelum constat illo actu movere illud quo vult caelum movere, nec potest esse aliquis actus magis accommodatus ad hunc effectum. Si ergo per aliquem actum appetitus movet, maxime per <istum>; sed per hunc non, nam saepe experimur in nobis multos motus et non experimur in nobis talem appetitionem naturalem, ut sunt saepe motus oculorum et palpebrarum qui nobis inconsiderantibus fiunt; motus etiam pedum et <manuum> qui indeliberate et sine advertentia fit. Circa ⌊quos⌋ motus evidens est appetitum non habere specialem actum; fiunt ergo a potentia motiva activa. Et eadem ratio est de aliis motibus.

Unde sumitur a l i u d argumentum. Nam si motus localis esset actus immediate ab appetitu factus, non posset talis motus praevenire appetitum et cognitionem. Consequens est contra experientiam; ergo.

U l t i m o arguitur. Nam si membra tantum passive se haberent ad motum, possent moveri ab appetitu, nam indispositio non est sufficiens impedire motionem appetitus, quia cum motus localis sit motus imperfectus, fere nullam dispositionem requirit ut recipiatur in subiecto; ergo si requiritur haec dispositio est / propter vim activam existentem in membris. *S 270v*

137 ostendat] ostendet *S* **144** appetitus *L*, appetitum *S* **146** est volitio *L*, aut volito *S* **147** movente caelum *S*, motore (V 10, 7) *L* **150** istum] istud *S* **151-152** et non... naturalem *S*, absque eorum appetitione actuali (Ib.) *L* **153** pedum *S*, pedis *L* **154** manuum] manus *SL* **154** quos *L*, qd [=quod] *S* **156** activa *add.* speciali (Ib.) *L*, Cfr. Quamvis haec ratio non omnino concludat, cum etiam in ordine ad hos motus sit assignanda aliqua appetitio applicans et imperans, nisi dicamus excitari potentiam motivam ab alteratione aliqua vel commotione spirituum (ff. 325ᵛ sqq. *P*) **162** possent *add.* semper, et ad nutum (V 10, 8) *L*

Confirmación: Del mismo modo que una persona ejecuta su propio apetito por el movimiento local, ejecuta por la vista y el entendimiento lo que apetece; luego no hay razón alguna para que uno sea más que otro un acto elícitamente realizado por el apetito.

Tercera razón: Si el apetito realiza elícitamente el movimiento y no existe ninguna otra potentia activa del mismo, ¿qué acto del apetito es la causa eficiente de dicho movimiento? O bien el acto con que quiere la producción de tal movimiento u otro distinto. Esta segunda hipótesis es inimaginable, porque todo acto de voluntad es un querer o un no querer; y análogamente, en el caso del apetito; y en el del ángel que mueve el cielo sin duda alguna el acto con que mueve el cielo es el acto con que quiere moverlo, y no es posible un acto más adecuado para tal efecto. Luego si hay un acto con que el apetito mueve, ése es ante todo el indicado; ahora bien, ése no es, porque con frecuencia experimentamos en nosotros numerosos movimientos sin experimentar en nosotros tal apetición natural; por ejemplo, los frecuentes movimientos de ojos y párpados, que se producen al margen de nuestra atención; también el movimiento de pies y manos que se produce indeliberadamente y sin advertencia; en torno a estos movimientos es evidente que el apetito no posee acto especial; los produce, consiguientemente, la facultad motriz activa. Y la misma razón es válida para los otros movimientos.

Descubrimos en este punto otro argumento: Si el movimiento local fuese una acto inmediatamente realizado por el apetito, no podría semejante movimiento anticiparse al apetito y conocimiento; el consecuente es contrario a la experiencia; luego.

Último argumento: Si en relación con el movimiento los miembros tuviesen un comportamiento meramente pasivo, podrían ser movidos por el apetito, dado que la falta de disposición no es suficiente para impedir la moción del apetito, porque el movimiento local apenas requiere disposición alguna para su recepción en el sujeto por ser un movimiento imperfecto; luego si requiere dicha disposición, ello es debido a la energía activa que existe en los miembros.

Et haec opinio videtur mihi probabilior. Quam etiam insinuat D. Thomas, 2 *Contra* ⌈*Gentes*⌉, *cap. 35*, ubi in solutione secundae rationis ⌈ait⌉ quod in motu locali animalis inter actum voluntatis seu appetitus et effectum mediat actio faciens motum; ergo mediat etiam potentia activa.

7. Ad argumenta vero in contrarium[15] dicitur quod Aristoteles et D. Thomas non negant in membris virtutem activam motivam, sed aperte illam ponunt, tamen quia inter omnes potentias, quae appetitui subordinantur, haec ⌊maxime⌋ subicitur illi —nam est quasi quoddam instrumentum illius per se ordinatum ad serviendum illi—, ideo motum localem appetitui tribuunt. Duo enim sunt genera potentiarum animae quas appetitus movet, scilicet potentiae cognoscitivae et potentiae motivae. {Circa potentias ergo cognoscitivas non se habet appetitus solum ut movens, sed ut motus etiam ab ⌊illis⌋;} et ideo illarum actio non ita tribuitur appetitui. {At potentia motiva tantum se habet ut mota ⌈et⌉ subordinata appetitui, quem semper supponit si ordinate et recte debet exire in actum.} Ideo appetitus ⌊communiter ponitur⌋ ut principale principium motus localis. Et ita sunt interpretandi Aristoteles et D. Thomas, quandoquidem de illorum mente alias constat.

Ad rationem[16] vero dicitur solum appetitum non sufficere, ut ex dictis[17] constat.

8. Sed manent hic aliqua dubia circa dictam potentiam:

Primum est, in qua parte corporis resideat haec virtus motiva.

Notandum est ergo quod ⌊sicut⌋ in potentia sensitiva quaedam est potentia particularis, quae in particulari organo residet, alia vero est universalis virtus, influens in omnes potentias sensitivas et gubernans illas, ita in proposito distingui potest. Et de particulari organo istius potentiae dicendum est esse in musculis seu in quibusdam nervis copulantibus ossa ossis, in quibus est quasi cardo huius motus.

168 Gentes *L, om. S* **169** ait *L, om. S*

7 **175** maxime *L,* maxima *S* **180** illis *L,* alijs *S* **182** et *L, om. S* **183** communiter ponitur *L,* componit *S*

8 **191** sicut *L,* sit *S* **192** particularis *S,* peculiaris (V 10, 10) *L*

Esta opinión goza, a mi juicio, de mayor probabilidad. También la sugiere Santo Tomás, en *2 Contra Gentes, cap. 35*, donde afirma, en la solución a la segunda razón, que en el movimiento local del animal entre el acto de voluntad o de apetito y el efecto media la acción realizadora del movimiento; luego media también la facultad activa.

7. Respuesta a los argumentos en contrario:[15] Aristóteles y Santo Tomás, lejos de negar la potentia activa en los miembros, la afirman abiertamente; no obstante, como entre todas las facultades subordinadas al apetito la motriz le está sometida en grado máximo —constituye, efectivamente, una especie de instrumento esencialmente destinado a su servicio— atribuyen el movimiento local justamente al apetito. En efecto, el alma posee dos tipos de facultades movidas por el apetito, las facultades cognoscitivas y las facultades motrices. Respecto a las facultades cognoscitivas, el apetito desempeña no sólo el papel de motor, sino el de movido por ellas, y justamente por eso la acción de las mismas, en esa situación, no viene atribuida al apetito; en cambio, la facultad motriz posee un papel pasivo y subordinado al apetito, cuya existencia supone ella siempre como garantía de orden y acierto para su acto. Por ello, el apetito se presenta como un principio principal del movimiento local. Y en este sentido han de interpretarse Aristóteles y Santo Tomás, toda vez que su pensamiento nos consta por otros textos.

Respuesta a la razón aducida:[16] el apetito solo no es suficiente, como pone de manifiesto el análisis anterior.[17]

8. Mas quedan en este momento algunos problemas en torno a dicha facultad.

Primero: En qué zona del cuerpo reside la mentada potencia motriz.

Una observación: en la facultad sensitiva hay una facultad particular, que reside en un órgano particular, y otra potencia universal, que influye en todas las facultades sensitivas y las gobierna; en el tema actual es posible una distinción similar. Respecto al órgano particular de la facultad motriz es preciso afirmar que está en los músculos o en determinados nervios que conectan unos huesos con otros huesos, que forman, por así decir, el gozne de este movimiento.

---

[15] supra, n. 4, lin. 76.

[16] supra, n. 4, et passim.

[17] passim in hac quaestione.

Et ratio est, quia hic motus illis partibus maxime opertur, nam dum contrahuntur vel tenduntur isti musculi perficitur iste motus animales. Et ita, his partibus laesis, impeditur maxime iste motus progressivus. Ita Aristoteles, *5 De generatione animalium, cap. 6*,[18] et *Opusc. De communi animalium motu*;[19] et D. Thomas, dicto *Opusc. 43*.[20]

Est autem alia vis motiva aliarum partium per quamdam ⌊contractionem⌋ et ⌊dilatationem⌋, ut in palpebris, oculorum supercillis et carnosa cute frontis, etc. Et haec etiam virtus residet in aliquibus musculis quibus istae partes texuntur et gubernantur.

Huc etiam / pertinet motus localis aliquarum partium qui fit in S 271
risu. Et haec virtus residet in septo transverso et musculis thoracis et oris.

De virtute universali, Aristoteles[21] semper ait esse in corde, quia ipse eo collocat principalem sentiendi virtutem. Et est probabile, nam appetitus est in corde; motus autem localis appetitum sequitur.

Alii vero volunt esse in cerebro, quia haec virtus motiva consequitur sensum et utraque ad eumdem finem ordinatur. Vide Vallesium, 2 *Controversiarum, cap.* <15>.[22]

Quod etiam c o n f i r m a t u r. Nam quandocumque ex infirmitate aliqua aut ⌊paralysi⌋ sensus amittitur, motus membrorum etiam perditur; ergo signum est quod motus in eadem fonte radicatur in quo sensus, ⌊qua⌋ laesa, utraque periit. Antecedens constat experientia. De qua vide Vallesium, *lib. 5 Controversiarum, cap. 10*.[23] Contingit tamen aliquando amitti motum sine sensu, quia motus <perfectiores> ⌊dispositiones⌋ requirit in membris, et potentia motiva perfectionem addit supra sensum.

Probabilis est haec pars, sed mihi satis placet Aristotelis sententia.

9. S e c u n d u m dubium est, utrum haec virtus motiva sit communis omnibus animalibus.

Dico breviter quod haec virtus immediate sequitur ex sensitiva, nam istae duae ad eumdem finem ordinantur, nempe ad perfectiorem

203-204 contractionem *L*, constructionem *S* **204** dilatationem *L*, dilationem *SV* **207** 271] 270 *S* **215** 15] 2 *S*, 20 *L* **217** paralysi *L*, paralipsi *S* **219** qua laesa *S*, quo lesos, qua vitiata (Ib.) *L* **222** perfectiores dispositiones] perfectioris dispositionis *S*, plures dispositiones *L* **222** perfectiores *S*, plures (V 10, 11) *L*

Y la razón está en que el movimiento local funciona ante todo con la intervención de estas partes, puesto que dicho movimiento animal se realiza con la contracción o tensión de los mentados músculos. Y, en consecuencia, la lesión de estas partes crea un máximo obstáculo al movimiento de marcha. Así Aristóteles, en 5 *De generatione animalium, cap. 6,*[18] *Opusc. De communi animalium motu;*[19] también Santo Tomás en dicho *Opusc. 43.*[20]

Ahora bien, hay otra energía que mueve otras zonas mediante una especie de contracción y dilatación; es el caso de los párpados, las cejas y la superficie carnosa de la frente, etc. Y también esa energía tiene su sede en determinados músculos que forman la textura de estas zonas y las accionan.

De este tipo es también el movimiento local de ciertas partes producido por la risa. Esta potencia tiene su sede en el diafragma y en los músculos del tórax y boca.

Con respecto a la potencia universal, Aristóteles[21] afirma siempre que se halla en el corazón, porque sitúa precisamente en él la principal potencia sensitiva; y es probable, porque en el corazón se halla el apetito, y el movimiento local es una consecuencia del apetito.

Otros autores prefieren situarlo en el cerebro por la doble razón de que la potencia motriz general es una consecuencia del sentido y una y otro están ordenados a un mismo fin. Consúltese Valles, 2 *Controversiarum, cap. 15.*[22]

Hay también una confirmación: con la privación del sentido por debilidad o parálisis siempre se produce también la pérdida del movimiento de los miembros; luego es señal de que movimiento y sentido están radicados en la misma fuente, cuya lesión determina la ruina de ambos. El antecedente es un dato de experiencia, que puede consultarse en Valles, *lib. 5 Controversiarum, cap. 10.*[23] No obstante, a veces ocurre la pérdida del movimiento sin la del sentido, debido a que el movimiento exige disposiciones más perfectas en los miembros y la facultad motriz añade sobre el sentido un plus de perfección.

Esta postura es probable, mas personalmente prefiero la teoría de Aristóteles.

9. Segundo problema: ¿Es la potencia motriz común a todos los animales?

Unas breves palabras: esta potencia es consecuencia inmediata de la sensitiva, porque ellas dos están ordenadas a un mismo fin, concretamente, a un mayor perfeccionamiento de la vida animal.

---

[18] Cfr. *De hist. an.* 515 b 21-26.

[19] 701 b 7-10.

[20] *De potentiis animae,* op. 43 (secundum editionem romanam), cap. 5.

[21] Cfr. *De part. an.*: 647 a 31; 656 b 24; 666 a 35; *De comm. an. motu*: 703 b 23 sq; *De sensu et sens.*: 439 a 1-5.

[22] *o. c.*, f. 31^{v}, col. 1.

[23] *o. c.*, ff. 86 sq.

vitam animalium. Unde sensus, appetitus et potentia proportionaliter se habent in animalibus, et perfectiorem sensum perfectior virtus motiva comitatur. Unde quaedam animalia moventur ad distantia loca, quia a distantibus sensibilibus immutari possunt. Et inter haec quaedam moventur per aerem volando, alia per aquam natando, alia vero per terram: et haec vel reptando vel gradiendo. Et haec quae gradi possunt perfectiora censentur.

Animalibus autem imperfectis, ut conchiis, quae fixa etiam moventur, non omnino deest haec potentia, ut D. Thomas notavit, hic, *cap. 8*,[24] et Caietanus, suo *cap. 6*,[25] nam habent potentiam ad dilatandum se et constringendum, quod cum imaginatione ab appetitu efficiunt. Et ideo illa potentia motiva animalis etiam est. Quod etiam Aristoteles docet, *tx. 57*,[26] ubi ait quod sicut illis inest motus, ita et imaginatio.

Et probatur. Quia si <pungantur>, constringuntur; et si delectantur, dilatant se; ergo signum est quod cum imaginatione et appetitu haec efficiunt.

10. Tertium dubium est, an in homine possit aliquando voluntas movere immediate absque appetitu sensitivo vel appetitus sensitivus sine / voluntate. D. Thomas, *1 p., q. 80, a. 2, ad 3*, videtur dicere *S 271v*
quod voluntas non movet nisi medio appetitu sensitivo. Et *q. 81, a.* <3>, quod appetitus sensitivus non movet sine voluntate.

Dico 1.º Quod appetitus sensitivus, seclusis impedimentis, non potest movere, renuente voluntate.

Probatur. Quia motio localis in nobis libere fit, exceptis quibusdam motionibus quae naturali quadam alteratione fiunt, et ab appetitu etiam sensitivo non pendent; ergo ille motus, qui liber est, non potest fieri renuente voluntate.

2.º probatur. Nam hoc exigit debita hominis compositio. Est enim in illo voluntas tamquam primum movens et tamquam primum principium humanarum operationum.

Dico 2.º, quod appetitus sensitivus de se est sufficiens ad movendum, si voluntas non contradicat.

Pro expositione, nota quod voluntas multis modis se habere potest:

9 **237-238** moventur *add.* secundum partes (V 10, 12) *L* **243** pungantur] pugnant *S*
10 **247** movere *add.* localiter (V 10, 13) *L* **250** 3] 1 *SL* **255** qui... est *om. L*

Por tanto, sentido, apetito y facultad motriz guardan proporción en los animales: a mayor perfección del sentido, mayor perfección en la potencia motriz. De ahí que unos animales se mueven a distancia, porque a distancia pueden ser estimulados por los objetos sensibles; y entre ellos unos se mueven por el aire, volando, otros por el agua, nadando y otros por la tierra, y éstos o reptando o marchando; los capaces de marcha se estiman más perfectos.

Ahora bien, los animales imperfectos, como los moluscos, que aun estando fijos se mueven, no carecen completamente de esta facultad, como ha hecho observar Santo Tomás en este punto, *cap. 8*[24] y Cayetano en su *cap. 6*,[25] dada su capacidad de dilatación y constricción, llevadas a cabo con intervención de la imaginación y el apetito; por ello, precisamente, se da también la susodicha facultad motriz animal. Es también doctrina de Aristóteles, que en *tx. 57*[26] afirma la existencia en ellos de movimiento y, por tanto, también de imaginación.

Y hay prueba: con la punción se constriñen y con el placer se dilatan; luego es señal de que lo llevan a cabo con intervención de la imaginación y el apetito.

10. Tercer problema: ¿Es posible que alguna vez en el hombre la voluntad mueva sin la intervención del apetito sensitivo o el apetito sensitivo sin la voluntad? Santo Tomás afirma, al parecer, en *1 p., q. 80, a. 2, ad 3*, que la voluntad mueve únicamente por mediación del apetito sensitivo; y en *q. 81, a. 3* que el apetito sensitivo no mueve sin la voluntad.

Primera afirmación: El apetito sensitivo, eliminados los obstáculos, es incapaz de mover contra la negación de la voluntad.

Prueba: en nosotros la moción local, con excepción de mociones determinadas, producidas por una especie de inmutación natural, se produce libremente y con independencia incluso del apetito sensitivo; luego el movimiento que es libre no puede producirse contra la negación de la voluntad.

Segunda prueba: Ello lo está exigiendo la estructura armónica del hombre. En efecto, la voluntad es en él, por así decir, el primer motor y primer principio de las operaciones humanas.

Segunda afirmación: El apetito sensitivo es de suyo suficiente para producir el movimiento, si la voluntad no se opone.

Importa observar para el análisis que el comportamiento de la voluntad puede ser muy variado:

---

24 Cfr. *De an.*, III, lect. 16, n. 838.

25 ?

26 *De an.* 433 b 27 sq.

Primum quod sit impedita ad perfecte operandum, ut est in pueris ante usum rationis et in amentibus. Et tunc nec impedit appetitum nec adiuvat. Et appetitus tunc potest efficere motum, ut experientia docet.

Et ratione probatur. Nam in brutis appetitus sensitivus est sufficiens ad efficiendum motum; ergo etiam in nobis erit, si non impediatur.

Alio modo potest se habere voluntas ut apta sit ad renuendum vel consentiendum, nec sit impedita, tamen quod indifferenter se habeat, nec in actum ⌊exeat⌋, et tunc potest etiam appetitus movere sine voluntate propter eamdem causam. Et quia tunc voluntas explicite non consentiat, tamen virtute consentit. Et raro aut numquam poterit ⌈sic⌉ se habere quando exeat in actum.

Alio modo potest se habere voluntas ut positive moveat vel impediat. Et tunc constat quid dicendum sit. Et ita patet quomodo appetitus possit movere vel non movere sine voluntate.

Dico, 3.º Voluntas, quantum est de se, potest movere sine appetitu, immo ipso contradicente.

Probatur. Quia est potentia libera et principium omnis motus, ut supra.[27]

Item, quia nulla est ratio quare in hoc pendeat ab appetitu. Et hoc satis videtur docere experientia. Crediderim tamen quod communiter appetitus paulatim trahitur ad ⌊consensum⌋ voluntatis, et movetur simul cum illa. Et hoc exigit suavis dispositio rerum ut superiora regant inferiora per media, si tamen media non repugnent, sed debite exequatur influxum superioris.

Et <hinc> potest colligi motum localem non elici immediate ab appetitu, sed impediri, nam voluntas non potest impedire actum elicitum appetitui sensitivo, renuente ipso. Motum autem localem impedire potest, ut experientia constat.

266 adiuvat *S*, impellit (V 10, 14) *L*   **266** tunc *add.* non *S*   **273** exeat *L*, ex ea *S*   **276** sic *L*, *om. S*   **286** consensum *L*, censendum *S*   **290** hinc] hic *S*   **292** ipso *add.* licet tunc eidem voluntati non imputetur (V 10, 15) *L*   **293** impedire *add.* efficaciter (Ib.) *L*

En primer término, que posea un obstáculo para su perfecto funcionamiento, por ejemplo en los niños antes del uso de razón y en los locos; en este caso ni obstaculiza ni colabora con el apetito; y el apetito es capaz en este caso de realizar el movimiento, como señala la experiencia.

Y hay prueba de razón: En los animales, el apetito sensitivo es suficiente para producir el movimiento; luego también lo será en nosotros, de no hallarse obstaculizado.

Otro posible comportamiento de la voluntad: que, libre de obstáculos, posea aptitud para la negación o el consentimiento, pero que, sin embargo, adopte un comportamiento indiferente y no prorrumpa en acto; en tal caso el apetito es también capaz de mover sin la intervención de la voluntad, por la misma causa, y porque la voluntad en ese caso, sin consentimiento explícito, posee, no obstante, un consentimiento virtual; pero cuando prorrumpa en acto, raras veces o nunca será posible semejante comportamiento.

Un tercer comportamiento posible de la voluntad: que mueva u obstaculice de manera positiva; en este caso, resulta evidente cuál deba ser la afirmación. Queda, pues, clara la manera posible de que el apetito mueva o no mueva sin la intervención de la voluntad.

Tercera afirmación: La voluntad, en lo que de sí mismo depende, puede mover sin la intervención, es más, con la oposición del apetito.

Prueba: Es facultad libre y principio de todo movimiento, como en líneas anteriores.[27]

Asimismo, no hay razón alguna para que en este punto sea dependiente del apetito, y la experiencia, al parecer, es testimonio suficiente. No obstante, estaría dispuesto a pensar, que por regla general, el apetito se siente paulatinamente atraído hacia el consentimiento de la voluntad y movido juntamente con ella; y es una exigencia del suave ordenamiento de los seres el que los superiores rijan a los inferiores, valiéndose de los intermedios, siempre, no obstante, que los seres intermedios, lejos de oponer resistencia, secunden debidamente el influjo del superior.

Y de ahí, como posible corolario, que el movimiento local no sea, de modo inmediato, producido elícitamente, sino imperado por el apetito, porque la voluntad no es capaz de impedir el acto elícito del apetito sensitivo ante el no de su rechazo; en cambio, es capaz de impedir el movimiento local, como consta por experiencia.

---

[27] d. 12, q. 2 (1.ª concl.), n. 7.

/ DISPUTATIO DECIMAQUARTA S 272

De anima separata

QUAESTIO 1

Utrum anima per separationem aliquid substantiale acquirat vel amittat

1. De substantia animae separatae fere nihil dicendum superest. Cum enim eadem numero anima sit quae in corpore erat, et separata manet, eiusdem substantiae erit et essentiae quando separatur. Separata enim est vera anima. De se enim est ad vivificandum corpus ordinata, nec de essentia animae est quod actu vivificet. Sed licet hoc sit verum, quoad essentiam attinet, dubium tamen manere potest, utrum quoad aliquid substantiale mutetur per separationem. Et difficultas consistere potest in duobus: in existentia seu substantia, vel personalitate saltem partiali. Et de existentia certum est quod conservat eamdem quam habebat in corpore. Si enim illam amitteret, corrumperetur, tum quia est idem esse existentiae cum essentia. Utrum vero esse, quod anima separata retinet, sit idem cum esse totius hominis, alia difficultas ⌜est⌝ supra definita, *d.* 2, *q.* 4.[1]

1 272] 271, *incipit alia manu S* **4** amittat *add.* Absolutis libris his, quae ad essentiam Animae, et illius proprietates pertinent, dicendum superest tantum de statu, quem anima nostra habebit post recessum a corpore, quae disceptatio in sola illa locum habet, quia sola immortalis est; de qua re Aristoteles nihil scripsit, non tamen ideo res haec aliena censenda est ab hoc tractatu, quoniam vere pertinet ad perfectam notitiam habendam de anima nostra, et ideo S. Thomas, 1 p., in fine tractationis de anima, hanc etiam materiam disputavit, quaest. 29 *L*

1 **7** et essentiae *om. L* **7** quando separatur *S*, in utroque statu (VI 1, 1) *L* **7-8** Separata... anima *om. L* **17** est *L*, *om. S*

DISPUTA DECIMOCUARTA

El alma separada

CUESTIÓN 1

¿Adquiere o pierde el alma, por razón de su separación, algún elemento substancial?

1. Respecto al alma separada apenas queda pendiente tema alguno. En efecto, como es numéricamente la misma el alma que estaba en el cuerpo y el alma en estado de separación, cuando está separada tendrá la misma substancia y esencia. Separada, efectivamente, sigue siendo verdadera alma. Porque de suyo está destinada a la vivificación del cuerpo, pero no es de la esencia del alma la vivificación actual. Mas si ello es cierto en lo que respecta a su esencia, es posible plantear el problema de si, por razón de su separación, sufre cambio en algún elemento substancial. Y la dificultad puede radicar en dos puntos: bien en la existencia o substancia, bien en la personalidad al menos parcial. Respecto de la existencia es cierto que conserva la misma que poseía en el cuerpo. Porque, si la perdiese quedaría destruida y, además, porque el ser de la existencia se identifica con la esencia. Es distinta la dificultad estudiada en líneas anteriores, *d. 2, q. 4*,[1] de si el ser que mantiene el alma separada se identifica con el ser del hombre entero.

---

[1] n. 16 (ad secundum).

2. Tantum ergo restat difficultas de personalitate. Et patet hoc [ex Caietano], 3 ⌈*p.*⌉, q. 6, a. 3.[2] Et ait quod anima post separationem est «semipersona», quod antea non habebat; et licet obscure loquatur, mens illius videtur esse haec: Ponit ipse in natura humana ⌈praeter⌉ corpus et existentiam quamdam aliam entitatem. quae «personalitas» dicitur, a qua natura habet quod subsistat, et quia, dum homo vivit, tantum est unicum subsistens, ideo ait quod anima, dum est in corpore, non subsistit, nec est terminata propria personalitas. At vero dum separatur, incipit subsistere, et resultat propria entitas, per quam terminatur, et ob hoc habet quodammodo rationem personae. Tamen quia non est natura completa, sed pars, ideo «semipersona» dicitur; in corpore vero, quia non subsistebat, non erat «semipersona».

Addit tamen Caietanus quod in resurrectione, cum anima reunitur, manebit subsistens et «semipersona», etiam in corpore.

Sed non explicat distincte Caietanus, utrum entitas, per quam anima subsistit et «semipersona» [est], sit entitas distincta a personalitate totius; insinuat tamen esse distinctas.

Haec sententia in multis displicet. Suppono primo quod anima nostra etiam in corpore subsistit partiali subsistentia spirituali, quae illi identificatur; et etiam materia partialiter subsistit. Probabimus hoc, supra, <*d.*> 2, *q.* 4, *ad* 2.[3]

Et ratio est, quia anima, etiam dum est in corpore, existit per se, non substentata ab alio. Et haec est differentia inter hominem et reliqua viventia, quod in aliis eorum animae non subsistunt, sed sunt affectiones quaedam materiae affixae et subsistentia illorum viventium in materia potissime fundatur et inchoatur, completur vero per actuationem formae. At in homine, licet quod praecipue subsistit sit homo, tamen haec subsistentia praecipue est ratione animae, quae unitur corpori, non ut substentetur ab illo, sed potius ut / utatur illo ut *S 272v*
instrumento coniuncto. Subsistere enim tantum est per se esse independens ab alio ⌊substentante⌋. Et hinc est quod subsistentia hominis est perfectior quam aliorum compositorum. Haec enim completur ex duabus partibus subsistentibus, illa vero non.

2 **18-19** Et... Caietano *S*, quam tangit Caietanus *L* **19** p. *L*, *om. S* **21** praeter *L*, *om. S* **30-31** reunitur *add.* corpore (Ib.) *L* **31** etiam in corpore *om. L* **33** semipersona est *S*, semipersonatur *L* **38** d.] dispositione (!) *S* **38** d. ... ad 2 *om. L* **44** in homine *S*, in rationali composito (VI 1, 2) *L* **48** substentante *L*, substentatione (!) *S*

2. Sólo queda, pues, pendiente la dificultad relativa a la personalidad. Así lo evidencia el texto de Cayetano, *3 p., q. 6, a. 3.*[2] Y afirma que el alma tras la separación es semipersona, condición que antes no poseía; y a pesar de la obscuridad de sus palabras, su pensamiento parece ser éste: pone en la naturaleza humana, además del cuerpo y la existencia, una entidad distinta, denominada personalidad, de la que recibe la naturaleza el hecho de la subsistencia, y como únicamente hay un solo subsistente mientras el hombre vive, afirma que el alma no subsiste mientras está en el cuerpo ni posee el término de una personalidad propia. En cambio, en el momento de la separación comienza a subsistir y aparece una entidad propia que la perfecciona terminalmente y en virtud de ello posee, en alguna medida, la dimensión de persona. Con todo, se habla de semipersona justamente por ser parte y no naturaleza completa. Ahora bien, en su unión con el cuerpo, al no subsistir, no era semipersona.

No obstante, agrega Cayetano que en la resurrección, cuando el alma vuelve a unirse, se mantendrá subsistente y semipersona, unida, incluso, al cuerpo.

Mas Cayetano no explica nítidamente si esa entidad, de la que el alma recibe la subsistencia y el ser semipersona, es una entidad distinta de la personalidad del todo; si bien sugiere que son distintas.

Muchos son los aspectos de esta teoría que no comparto. En primer término doy por sentado que nuestra alma, incluso unida al cuerpo, subsiste con una subsistencia espiritual parcial, que se identifica con ella; y también la materia subsiste parcialmente. Lo hemos probado en una disputa anterior, *d. 2, q. 4, ad 2.*[3]

Y la razón es ésta: el alma existe de por sí, sin estar sustentada por otro, incluso mientras está en el cuerpo. Y ésta es la diferencia entre el hombre y los demás vivientes: en los demás, lejos de subsistir, son sus almas, por así decir, afecciones fijadas en la materia, y la subsistencia de estos vivientes está básicamente fundada e incoada en la materia, si bien queda completada por la actualización de la forma. En cambio, en el hombre, por más que sujeto principal de subsistencia sea el hombre, esta subsistencia es debida principalmente al alma, que se une al cuerpo, no para ser sustentada por él, sino, más bien, para valerse de él como de instrumento ligado a ella. Porque subsistir es tan solo, de suyo, existir con independencia de otro que sustente. Y de ahí que la subsistencia del hombre sea más perfecta que la de otros compuestos. La una, efectivamente, está completada por dos partes subsistentes, no así la otra.

---

[2] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (3 p., q. 6, a. 3) III.

[3] n. 16.

3. Hoc supposito, sit c o n c l u s i o: Anima separata non habet aliam subsistentiam praeter eam quam habebat in corpore, nec per separationem mutat entitatem, sed tantum modum essendi.

P r o b a t u r:

1.º Quia superflua est illa variatio entitatum.

2.º Quia anima per propriam entitatem est subsistens sicut <substantia>, et habet in corpore se substentare, et modo non substentatur a corpore, ita etiam extra corpus id potest; ergo manet cum eadem ⌊subsistentia⌋.

I t e m, quod nullam entitatem amittat, probatur:

1.º Quia in animae ⌊subsistentia⌋ non est alia entitas, nisi anima; corpus vero et omnia alia pertinent ad modum essendi —loquimur autem de entitate substantiali—; anima vero non amittit propriam entitatem, quia est incorruptibilis; ergo.

I t e m, anima per separationem non amittit entitatem essentiae —alias corrumperetur—, nec ⌊existentiae⌋ —tum quia haec non est distincta ab essentia, tum quia corrumperetur; corrumpi enim non est nisi existentiam perdere— nec entitatem personalitatis, quia non est distincta a natura.

I t e m, quia dato quod sit distincta talis entitas, in homine esset spiritualis. Primo enim deberet convenire animae, et ab illa communicari corpori, —sicut de existentia docetur a D. Thoma—;[4] esset ergo independens a corpore, sicut anima ipsa; ergo maneret in anima separata; nulla est ergo entitas substantialis quam anima amittat.

Quod vero nullam acquirat patet eisdem rationibus. Nec enim acquirit entitatem essentiae nec existentiae nec personalitatis.

Tantum ergo variat modum essendi, scilicet informationem. Antea enim informabat et communicabat se corpori, cui erat unita, postea vero caret isto modo essendi; mutat ergo modum.

4. Ex quo infero, 1.º, quod ista mutatio non est ab uno modo positivo in ⌊alium⌋, sed in privationem illius, nam animam esse corpori

3 **56** anima *add.* etiam in corpore (VI 1, 3) *L* **56-57** substantia] subst^{a} *S* **59** subsistentia *L*, subst^{a} *S* **60** entitatem *add.* licet incompletam (Ib.) *L* **61** subsistentia *L*, subst^{a} *S* **66** existentiae *L*, exist^{a} *S* **67** distincta *add.* realiter (Ib.) *L* **74-75** amittat *add.* cum separatur (Ib.) *L*

4 **82** alium *L*, odium (!) *S*

3. Sentada esta doctrina, se enuncia la tesis: El alma separada no tiene otra subsistencia distinta de la que tenía en el cuerpo, y por obra de la separación cambia no la entidad sino el modo de ser.

Pruebas.

Primera. Es superfluo el mencionado cambio de entidades.

Segunda. El alma es subsistente en virtud de su propia entidad. Y así como, por ser substancia, tiene en el cuerpo su propia subsistencia y no está, consiguientemente sustentada por el cuerpo, del mismo modo tiene también fuera del cuerpo la misma posibilidad; luego se mantiene con la misma subsistencia.

Prueba, asimismo, de que no pierde entidad alguna:

Primera. En la substancia del alma no existe otra entidad, distinta del alma, mientras que su cuerpo y todo lo demás concierne al modo de ser —estamos hablando de la entidad substancial—; ahora bien, el alma no pierde su propia entidad, por ser incorruptible; luego.

Asimismo, el alma, por la separación, no pierde la entidad de su esencia —de lo contrario quedaría destruida— ni de la existencia, tanto por no ser ésta distinta de la esencia como por quedar destruida. En efecto, la destrucción consiste únicamente en la pérdida de la existencia. Tampoco pierde la entidad de la personalidad, por no ser distinta de la naturaleza.

Asimismo, dado que tal entidad sea distinta, en el hombre sería espiritual. En efecto, debería, en primer término, ser algo apropiada al alma y comunicado por ella al cuerpo, como afirma Santo Tomás[4] de la existencia; sería, por tanto, independiente del cuerpo, como el alma misma; por tanto permanecería en el alma separada; consiguientemente no hay entidad sustancial alguna que el alma pueda perder.

Que tampoco adquiera ninguna lo evidencian las mismas razones. Efectivamente, ni adquiere la entidad de la esencia, ni la de la existencia, ni la de la personalidad.

Introduce, por tanto, cambio sólo en el modo de ser, concretamente en la información. Antes, efectivamente, informaba y se comunicaba al cuerpo, al que estaba unida, después, en cambio, se ve privada de ese modo de ser; introduce, por tanto, mutación en un modo.

4. Corolario primero. Trátase de una mutación desde un modo positivo a su privación, no a otro positivo: efectivamente la unión del alma con el cuerpo constituye un modo positivo, concretamente, la información del cuerpo; y la separación del alma no constituye un nuevo modo, porque el alma adquiriría nada menos que la mencionada subsistencia; pero no es ése el caso, porque en su actuación unida al cuerpo la poseía ya; la separación, por tanto, introduce una mutación en un modo que anteriormente poseía.

---

[4] 1 p., q. 76, a. 1, ad 5; q. 75, a. 6.

unitam dicit positivum modum, scilicet informationem corporis; et animam separari non est acquirere novum modum, nam maxime subsistentiam hanc [acquireret]; [sed hoc] non, quia actionem in corpore illam habebat; separatio ergo mutat modum quem anima antea habebat.

Confirmatur. Nam si agens impediatur ab actione non acquirit modum positivum, sed caret causalitate. Et ita est in anima. Separari enim nihil est nisi tollere ab illa causalitatem formalem quam circa corpus habebat.

Item hoc patet, nam anima separata est per ⌊corruptionem⌋ hominis; ⌊corruptio⌋ vero de se tollit, non dat aliquid; ergo anima in corruptione hominis privatur aliquo, et non acquirit positivum quid.

5. Infero, 2.º, quod anima separata non magis est persona quam in corpore, et ideo utrobique dici potest semipersona.

/ Probatur. Quia ratio personae tantum per positivum completur, ut infra videbimus, *d. 3 Metaphysicae*;[5] sed anima per separationem tantum habet negationem novam; ergo non magis est persona quam antea. *S 273*

Item anima in corpore et extra ⌈illud⌉ est subsistens communicabiliter respectu corporis, incommunicabiliter vero respectu inferiorum, tantumque differt, quia actu se communicat vel non, quod non variat rationem semipersonae. Dicitur autem semipersonam, tum quia est tantum pars naturae —de ratione autem personae est quod sit rationalis naturae integrae, scilicet individua substantia—,[6] tum quia de ratione personae est quod sit omnino incommunicabilis, quia debet esse integrum suppositum; anima vero communicabilis est, et non est persona, tamen quia subsistens est in partiali natura rationali, ideo semipersona dicitur. Et hoc habet tam in corpore quam extra corpus.

6. Ex quo infero, ultimo, quod si anima post separationem corpori uniatur, non habebit alium modum essendi quam nunc quoad

83 informationem *add.* seu unionem (VI 1, 4) *L* **83** corporis *om. L* **86** mutat modum *S*, privat modo (Ib.) *L* **88-89** acquirit *S*, requirit (Ib.) *V* **92** corruptionem *L*, arreptionem (!) *S* **93** corruptio *L*, arreptio *S* **97** 273] 272 *S* **101** illud *L*, *om. S* **105-106** quod... substantia *S*, ut connaturalis sit terminus naturae integrae, individuae scilicet substantiae (VI 1, 5) *L* **108-110** anima... corpus *om. L*

Confirmación: El hecho de que el agente quede impedido de su acción no supone adquisición de un modo positivo, sino carencia de causalidad. Y así acontece con el alma. Efectivamente, quedar separada no es nada más que eliminar de ella la causalidad formal que tenía sobre el cuerpo.

Asimismo, la misma evidencia se obtiene de la separación del alma: la separación es debida a la destrucción del hombre, mas la destrucción, de suyo, lejos de poner, elimina algo; luego el alma en la destrucción del hombre se ve privada de algo, sin adquirir nada positivo.

5. Corolario segundo. El alma no es más persona separada que unida al cuerpo y por lo mismo en ambas situaciones puede recibir la denominación de semipersona.

Prueba: la dimensión de persona recibe su complemento únicamente de un elemento positivo, como veremos posteriormente, *d. 3 Metaphysicae*.[5] Ahora bien, el alma por la separación únicamente posee una nueva negación; luego no es más persona que antes.

Asimismo, en el cuerpo y fuera de él el alma es subsistente, con posibilidad de comunicación respecto del cuerpo e imposibilidad respecto de los inferiores, y difiere únicamente en el hecho de estar o no actualmente comunicada, hecho que no cambia la índole de semipersona. Ahora bien, se denomina semipersona tanto por ser solamente una parte de la naturaleza —y la noción de persona exige ser substancia individual de una persona racional, claro está, completa—[6] como porque exige la noción de persona ser absolutamente incomunicable, dado que tiene que ser un supuesto completo, y el alma es comunicable y no es persona; sin embargo, justamente por ser subsistente en una naturaleza racional parcial, se la denomina semipersona. Y tal condición la posee tanto en el cuerpo como fuera del cuerpo.

6. Último corolario: si el alma tras la separación se une al cuerpo, no poseerá otro modo de ser distinto del que ahora tiene con respecto a su substancia. En efecto, vuelve a unirse mediante una auténtica información y ello significa que adquiere el modo de ser que ahora posee y del que había sido privada por la separación. No hay, pues, posibilidad para una diferencia y Cayetano no aduce argumento alguno en contra.

---

[5] Cfr. Suarez, *Disputationes Metaphysicae*, 34, sect. 23: «An in creaturis suppositum addat naturae aliquid positivum reale et ex natura rei distinctum ab illa» [Ex hac citatione in Ms. *S* inferri videtur Suarez aliam Metaphysicam, distinctam ab illa nobis cognita: *Disputationes Metaphysicae* scripsisse. Cfr. J. Iturrioz, *Estudios sobre la metafísica de F. Suárez*, Madrid, 1949; Id., «Un primer opúsculo de Suárez desconocido hasta ahora (De essentia, existentia et subsistentia)», en *Estudios Eclesiásticos* 18 (1944) 330-359, ubi nulla mentio fit de hac citatione in nostro Manuscripto].

[6] Cfr. Boetium, *De duabus naturis*, cap. 3: PL 64, 1343.

substantiam suam habet. Reunitur enim per veram ⌊informationem⌋, et ita acquirit modum essendi quem nunc habet, quo per separationem privata fuerat. Non ergo est in quo differre possit, nec contra hoc affert Caietanus argumenta ulla.

Tantum potest fieri argumentum, quia sequitur quod in morte hominis nihil corrumpatur.

Cui respondetur quod corrumpitur homo, et in re tantum destruitur realis unio inter animam et corpus.

QUAESTIO 2

Quomodo anima separata sit in loco et moveatur

1. Postquam de substantia animae dictum est, dicendum erat de conditione illius status, utrum scilicet naturalis sit illi vel violentus, tamen quia hoc pendet ex multis quae in sequentibus[7] dicenda sunt, ideo melius dicitur de hoc in fine huius disputationis.[8] Nunc, antequam deveniamus ad potentias et actus animae separatae, dicendum est de motu illius et existentia in loco. Videtur enim non posse esse in loco.

Ratio enim essendi in loco est quantitas; anima vero quantitate caret; ergo.

Simili ratione videtur non posse moveri localiter, quia motus localis supponit esse in loco et ad illud tendit.

De aliis autem motibus certum est non convenire animae separatae; ergo.

In contrarium est, quia dicimus animam esse in caelo, per quod significamus eam esse in loco et cum separatur a corpore ad illa loca moveri credimus.

6 **113** informationem *L*, infirmationem (!) *S* **122** moveatur *add. in margine* De hoc vide Toletum, 1º Animae, q. 9 [c. 3, tx. 53: *o. c.*, ff. 28^{v}-30^{v}]

1 **128** loco *add.* tenet Durandus, 1, d. 37, q. 1. Et videtur sententia esse Augustini, lib. 83, Quaestionum, q. 20; et 12 Super Genesim ad litteram, c. 5; D. Gregorius Nacianzenus, 2º Suae Theologiae; et colligitur ex Aristotele, 1º Caeli, c. 9 *P* **133** motibus *add.* nutritionis, accretionis, etc. (VI 2, 1) *L* **135** caelo *add.* aut inferno (Ib.) *L*

Es posible solamente un argumento: se seguiría que en la muerte no se produciría destrucción ninguna.

Respuesta: se destruye el hombre, y en la realidad solamente se destruye la unión real entre el alma y cuerpo.

CUESTIÓN 2

Ubicación y movimiento del alma separada

1. A continuación del tema de la substancia del alma cumplía abordar el de la condición de su estado, concretamente, si le es natural o violenta; sin embargo, resulta más ventajoso abordarlo, dada la dependencia de numerosas cuestiones que se han de tratar en las páginas siguientes,[7] al final de esta disputa.[8] En este momento abordamos el tema del movimiento y ubicación del alma separada, antes de afrontar el de sus potencias y actos. Efectivamente, parece que estar en un lugar no le es posible.

La razón de estar en un lugar es la cantidad; ahora bien, el alma carece de cantidad; luego.

Por razón similar parece que su movimiento local tampoco es posible: el movimiento local supone el estar en un lugar y a ello va dirigido.

Respecto de otros movimientos es cierto que son impropios del alma; luego.

La realidad es justamente la contraria. Afirmamos, en efecto, que el alma está en el cielo, afirmación con la que significamos que está en un lugar, y creemos que, al separarse del cuerpo, se mueve hacia aquellos lugares.

---

[7] praesertim in d. 14, qq. 8 et 9.
[8] d. 14, q. 9.

Et fides docet animam Christi descendisse ad inferos.

2. Supponendum est ergo quod locus in rigore pertinere ad res habentes quantitatem, et ideo commune axioma est: «incorporalia non esse in loco». Quia [vero] esse hic vel alibi etiam tribuitur a nobis spiritualibus rebus, ideo quaeritur quid hoc in illis significet. Quod licet non sit eiusdem rationis cum «ubi» corporalium, sit tamen / aliquid *S 273v* proportionale.

3. Notandum est, 2.º, quod {ut aliquid sit in loco, videtur primo necessaria aliqua unio inter locatum et locum}, et nisi haec intelligantur, non intelligitur quomodo aliquid sit in loco. Viventia corporalia communiter dicuntur esse in loco, quia ab illo circumscribuntur; de de aliis dicuntur esse in loco, quia replent spatium in quo sunt. Sic ergo hic quaerimus, si anima est in loco, quam connexionem habeat cum illo.

4. Notandum est, 3.º, quod anima separata, naturaliter loquendo, non potest habere circa corpora actionem nec passionem, quia, cum spiritualis sit, a corporibus pati non potest; cum vero sit pars hominis et imperfectum quid, non potest habere actionem circa corpora. Maxime enim motum localem [haberet]; et hoc non, quia tantum hoc possunt angeli, anima vero non potest, quia spiritualis ⌈res⌉ non potest movere corporalem, nisi dupliciter, scilicet vel informando illam vel per voluntatem suam.

Primo modo movet anima corpus nostrum et illo modo non potest movere aliquid, quando est separata. <Tunc> enim nihil informat.

Secundo modo movent angeli corpora; sed illo modo non potest anima, quia {non habet voluntatem adeo efficacem, ut patet ex Philosophia. Non enim ad nutum nostrum corpus movere possumus;

138 inferos *add.* philosophorum (VI 2, 2) *L*

2 **140** axioma *add.* sapientum (Ib.) *L*

3 **145** Notandum... illo *om. L* **145** videtur *S*, est *P* **146** primo *om. L*

4 **152** 3º *S*, secundo (VI 2, 3) *L* **156-157** quia... potest *om. L* **157** res *L*, *om. L* **159** per voluntatem suam *S*, quasi exterius impellendo (Ib.) *L* **161** Tunc] nunc *S* **164** quia *add.* ad actiones mere externas, qualis est motus in rem alteram, non nisi medio corpore, quasi exteriori instrumento potest exire, cum natura sua interna sit forma corporis (Ib.) *L* **164-167** non... ergo *om. L*

Es doctrina de fe que el alma de Cristo descendió a los infiernos.

2. Importa, pues, dejar sentado que el lugar, en rigor, concierne a seres dotados de cantidad, y, por lo mismo, es axioma general que los seres incorpóreos no están en un lugar. Ahora bien, como también atribuimos a los seres espirituales un estar aquí o allí, se cuestiona, justamente, el significado de ese estar, cuyas características, aunque no se identifiquen con las del «ubi» de los corpóreos, guardan, no obstante, alguna proporción.

3. Una segunda observación: Para que algo esté en un lugar, en primer término es necesaria, al parecer, cierta unión entre el ser locado y el lugar y, sin entender estos aspectos, no se entiende la manera cómo algo esté en un lugar. Es afirmación general que los vivientes corpóreos están en un lugar, porque se hallan circunscritos por él; se afirma de otros seres que están en un lugar, porque ocupan el espacio en que están. Del mismo modo, pues, nos preguntamos en este momento qué tipo de conexión posee el alma con el lugar, caso de que esté en él.

4. Una tercera observación: El alma separada, en el plano de lo natural, es incapaz de acción o de pasión respecto de los cuerpos, porque, al ser espiritual, es incapaz de recibir influjo de los cuerpos; y de otro lado, al ser una parte del hombre y un algo incompleto, es incapaz de acción respecto de los cuerpos. En efecto, produciría, a lo más, movimiento local; y éste no es el caso, porque solamente los ángeles son capaces, pero no el alma, porque el ser espiritual solamente posee dos procedimientos para poder mover al corpóreo, o bien, es claro, informándolo o bien valiéndose de su voluntad.

Mediante el primer procedimiento el alma mueve nuestro cuerpo y, cuando está separada, carece de dicho procedimiento para poder mover nada. En este estado, efectivamente, no está informando nada.

Mediante el segundo procedimiento los ángeles mueven los cuerpos; mas el alma es incapaz de mover mediante dicho procedimiento, porque carece de una voluntad eficaz hasta ese punto, como consta por la Filosofía. No podemos, efectivamente, mover un cuerpo a nuestro arbitrio; ahora bien, la voluntad de nuestra alma no posee, por la separación, una eficacia mayor, ni los cuerpos le están mayormente sometidos; luego.

cum [vero] voluntas animae nostrae non sit efficacior per separationem nec illi magis corpora subdantur; ergo.

Et dixi «naturaliter», quia supernaturaliter potest anima pati a corpore, ut in inferno; et potest movere corpus, un anima Mosis —*Mt 17*—[9] corpus assumpsit et loquebatur in illo in transfiguratione, ⌈ubi docet D. Thomas⌉, *3 [p.], q. 45, a. 3, ad 2*; Abulensis, *Mt. 17, qq. 54* et *55*;[10] D. Gregorius, *4 Dialogorum*,[11] ubi refert multas animas aparuisse et locutas esse in corporibus. Quod divina virtute fecisse, non naturaliter, docet D. Thomas, supra,[12] et *1* ⌈*p.*⌉ *q. 110, a. <1>*;[13] et *q. 117, a. 4*. Unde falsus est Aegidius, ⌊*Quodl. 4*⌋ *q. <17>*,[14] tribuens animae separatae virtutem naturalem ad movendum corpora.

5. His suppositis, p r i m a conclusio sit: Concedendum est aliquo modo animas separatas esse in loco, licet non eo modo quo res corporales.

Quia secundum fidem sunt in caelo, inferno et purgatorio. Nec tantum dicendum est esse in caelo, id est, esse beatas. Certum est enim esse in illo loco deputato a Deo ad praemium bonorum vel ad poenam malorum.

I t e m, quia Deus dicitur aliquo modo esse in loco: «Caelum et terram ego impleo.» —*Ier.* ⌊*23*⌋—;[15] et angeli dicuntur esse in loco; ergo anima separata.

6. S e c u n d a conclusio: Non est in loco per aliquam actionem nec passionem nec per applicationem virtutum ad agendum vel patiendum.

P r o b a t u r. Nam anima non est in loco per actionem immanentem, ut intellectio vel volitio, quia illa actio omnino independens est a loco nec per illam anima habet aliquem ordinem ad locum, quia illa actio est mere interior et spiritualis; nec potest esse in loco per actionem transeun/tem, ut patet ex *tertio Notabene*,[16] quia naturaliter nu- S 274
llam actionem vel passionem transeuntem potest habere; et tamen naturaliter potest esse in loco suo modo. Et de facto animae, quae sunt in caelo empyreo, nullam actionem transeuntem habent circa illud, quia

170 et loquebatur] *iter. S* **170-171** ubi... Thomas *L, om. S* **174** p. *L, om. S* **174** 1] 10 *S*, 3 *L* **175** Quodl. 4 *L*, qui. 1ª *S* **175** 17] 7 *SL*

5 **185** 23 *L*, 13 *S*

6 **194** 274] 273 *S*

Hemos hablado de «plano natural», porque en el sobrenatural el alma es capaz de recibir el influjo de un cuerpo, como en el infierno, y es capaz de mover al cuerpo, como por ejemplo, el alma de Moisés —*Mt 17*—[9] en la transfiguración, asumió un cuerpo y hablaba en él, según doctrina de Santo Tomás en *3 p., q. 45. a. 3. ad* 2, del Abulense en *Mt. 17, qq. 54* y *55*,[10] de San Gregorio en *4 Dialogorum*;[11] en este pasaje refiere la aparición de numerosas almas, que han hablado en los cuerpos. Que lo hayan realizado en virtud del poder divino y no de manera natural es doctrina de Santo Tomás en el texto anterior[12] y en el *1 p., q. 110, a. 1*[13] y *q. 117. a. 4.* Consiguientemente, Gil ha cometido un error al atribuir en *Quodl. 4, q. 17*[14] poder natural al alma para mover los cuerpos.

5. Hechas estas precisiones, se anuncia la primera tesis: Es preciso aceptar que las almas separadas están, de alguna manera, en un lugar, si bien no de la manera que los seres corpóreos.

Según la fe están en el cielo, el infierno y el purgatorio. Ni se ha de limitar la afirmación a que estar en el cielo equivale a ser bienaventuradas. Porque es cierto que están en el lugar señalado por Dios para premio de los buenos o castigo de los malos.

Asimismo, se dice que Dios está, de alguna manera, en un lugar: «Lleno la tierra y el cielo» —*Jer 23*—;[15] también se dice que los ángeles están en un lugar; luego también el alma separada.

6. Segunda tesis: No está en un lugar por acción ni pasión determinada, ni por aplicación de sus potencias a la acción o pasión.

Prueba: El alma, efectivamente, no está en un lugar mediante una acción inmanente, por ejemplo, la intelección o volición, porque tal acción es absolutamente independiente del lugar y en virtud de ella el alma no posee relación alguna con el lugar, por ser dicha acción meramente interior y espiritual; tampoco puede estar en el lugar mediante una acción transeúnte, como pone claramente de manifiesto la tercera observación,[16] porque es incapaz de poseer, de manera natural, ninguna acción o pasión transeúntes; y, no obstante, de manera natural, puede estar en un lugar a su modo; y de hecho las almas, que están en el cielo empíreo, no poseen acción ninguna transeúnte respecto de él, porque ni lo mueven localmente, ni lo alteran, ni reciben de él influjo alguno. Parejamente, las almas que es-

---

[9] *Mt* 17,3
[10] *o. c.*, ff. 216 sqq.
[11] a cap. 7 pasim in hoc libro IV: PL 77, 332 sqq.
[12] Cfr. 3 p., q. 45, a. 3, ad 2.
[13] ad 3.
[14] *o. c.*, ff. 50v sq.
[15] *Ier* 23,24.
[16] supra, n. 4.

nec illud localiter movent nec alterant nec aliquid patiuntur. Similiter animae, quae sunt in limbo, nullam actionem transeuntem nec passionem habent. Non enim habent poenam sensus.

7. Ex quibus colligitur quod animae {quae sunt in inferno non sunt in loco per passionem illam.

Quod etiam patet, quia, licet non paterentur, possent intelligi esse ibi;} ergo non per passionem sunt primo et per se.

Et patet. Quando enim res alicubi patitur non ideo ibi est, quia ibi patitur, sed potius e contra. Et animae damnatorum ideo sunt in inferno ut ibi patiantur; non ergo est anima per actionem vel passionem in loco nec per applicationem virtutum, quia si illam virtutem non habet, illam applicare non potest. De angelis vero hic non disputamus.

8. Tertia conclusio: Anima separata tantum dicitur esse in loco, quia substantialiter est praesens loco, licet ad illum non habeat alium ordinem.

Probatur: Quia in substantia spirituali tantum sunt substantia, potentiae et actiones; sed ostensum est[17] animam separatam non esse in loco per virtutem nec per actionem; ergo tantum remanet substantia per quam esse possit.

Explicatur conclusio: Quia anima parvuli decedentis in originali dicitur esse in limbo, quia substantia illius animae est ibi inclusa, ita ut si videri possit, videretur intra illud spatium et non alibi.

Quod per conditionalem explicatur, quia si illa anima esset quanta, repleret ibi locum et non alibi; et si esset passibilis, pateretur ab agente ibi existente et non ab aliis.

Et per relationem id intelligitur, nam anima, quae est in limbo, vere distat ab anima mea, quae hic est, et est propinqua animae, quae est in limbo.

Simili exemplo explicatur: Si Deus ab aqua in vase existente auferret quantitatem et non permitteret illam localiter moveri, talis aqua, ablata quantitate, non esset localiter in vase, quia non repleret illud, ta-

7 **202** illam *add.* tormentorum (VI 2, 5) *L* **208** virtutem *add.* transeunter agendi (VI 2, 5) *L*

8 **211** substantialiter *S*, per praesentiam tantum suae substantiae (VI 2, 6) *L* **211-212** licet... ordinem *om. L* **216** quam esse *add.* in loco (Ib.) *L* **218** est ibi *add.* praesentialiter (Ib.) *L* **221** repleret *add.* sua praesentia (Ib.) *L*

tán en el limbo carecen de toda acción o pasión transeúntes. Porque carecen de pena de sentido.

7. Corolario: Las almas que están en el infierno no están en el lugar en virtud de dicha pasión.

Lo prueba también el hecho de que, aunque no padeciesen, cabría entenderse que están allí; luego están primaria y esencialmente no en virtud de una pasión.

La cosa es evidente: Cuando un ser padece un influjo mientras está en un lugar, está en él no precisamente porque lo padezca, sino más bien al contrario. Y las almas de los condenados están en el infierno justamente para padecer en él; luego el alma está en el lugar no por una acción o pasión ni por aplicación de sus potencias, porque mal puede aplicar una potencia de la que carece. No planteamos aquí la cuestión de los ángeles.

8. Tercera tesis: El alma separada está en el lugar solamente en cuanto que está substancialmente presente al lugar, por más que carezca de cualquier otra relación con él.

Prueba: En la sustancia espiritual existen únicamente sustancia, facultades y acciones: ahora bien, ha quedado demostrado[17] que el alma separada está en el lugar no por su potencia ni por su acción; luego resta la única posibilidad de estarlo por la substancia.

Explicación de la tesis: el alma del niño que muere en pecado original se dice que está en el limbo por estar encerrada en él la sustancia de dicha alma, de suerte que si pudiera ser vista, se la vería dentro de aquel recinto y no en otra parte.

Una hipótesis lo explicá: si la mentada alma estuviese dotada de cantidad, ocuparía lugar allí y no en otra parte; y si fuese capaz de padecer influjo, lo padecería de un agente que existiera allí y no de otros.

Y la categoría de la relación lo da a entender: el alma que está en el limbo dista realmente de mi alma que está aquí y es vecina de un alma que está en el limbo.

Lo explica la semejanza de un ejemplo: si Dios privase de cantidad al agua existente en un vaso suprimiéndole la posibilidad de movimiento local, un agua tal, privada de cantidad, carecería de existencia local en el vaso, por dejar de ocuparlo, no obstante estaría verdaderamente allí con presencia substancial, compenetrada con un posible cuerpo que se le introdujera.

---

[17] supra (2ª concl.), n. 6.

men vere esset ibi praesentia substantiali penetrative cum corpore quod illi succederet. Et ad hunc modum dicuntur animae separatae esse in loco, nam illae [non] possunt habere actiones circa corpora, et ideo forte est de illis alia ratio.

9. Hinc colligitur quarta conclusio: Anima separata etiam aliquo modo localiter movetur, dum suam substantialem praesentiam mutat, ut patet de anima Christi quae descendit ad inferos. Quae omnia pertinent ad motum localem.

Item, quia esse in loco et mutare locum se mutuo consequuntur in his quae non replent omnia loca.

10. *An anima separata possit se mutare a loco in locum, an necessario debeat deferri ab alio.* Dubium tamen est an anima separata possit se mutare a loco in locum, an necessario debeat deferri ab alio.

Quidam affirmant hoc secundum.

Et confirmant ex illo *Lc. 16,*[18] / ubi dicitur quod mendicus Lazarus portatus est «ab angelis in sinum Abrahae.» *S 274v*

Item, {quia alias anima, cum ⌊vellet⌋, posset exire a corpore.

Item, quia animae separatae possent venire ad nos cum vellent.}

Verius tamen est animam separatam habere virtutem ad movendum se. In corpore enim habet virtutem motivam et eam corpori communicat; ergo et separata habebit illam suo modo. Cur enim illam amitteret?

Et item, anima nostra posset manere separata in statu naturali, et cum aliis animabus separatis sociatim vivere. Hoc enim proprium est creaturae rationali; ergo posset mutare locum, alias perpetuo meneret alicubi, quod est imperfectio. Animalia enim, quae se movere non possunt, imperfectissimum gradum vitae habere censentur, et merito. At vita animae nostrae separatae perfectissima est; ergo.

230 succederet *add.* per similem ergo suae substantiae praesentiam, modumve locali mutatione ab ipsa substantia acquisibilem, et amissibilem dicuntur animae separatae in loco esse. Atque haec conclusio, quoniam aeque de Angelorum modo essendi in loco procedit, suo loco uberius explicatur. (Ib.) *L*   **230-232** Et... ratio *om. L*

9 **235** ad inferos *add.* et animae sanctae deferuntur ad coelos, damnatae vero ad inferos (VI 2, 7) *L*   **238** omnia loca *add.* cuiusmodi sunt creatae omnes: quare, etc. (Ib.) *L*

10 **243-244** Lazarus *om. L*   **245** vellet *L*, volet *S*

Tal es el modo que tienen de estar en el lugar las almas separadas, porque no pueden ellas poseer acciones sobre los cuerpos, y por ello, justamente, su tipo de estar es quizá otro distinto.

9. De aquí se desprende como corolario una cuarta tesis: El alma separada posee también, en alguna medida, movimiento local, en cuanto que cambia su presencia substancial; ejemplo evidente, el alma de Cristo descendiendo a los infiernos. Todos estos casos se inscriben en el ámbito del movimiento local.

Asimismo, estar en el lugar y cambiar el lugar se implican mutuamente en los seres que no ocupan todos los lugares.

10. *¿Puede el alma separada cambiar por sí misma de un lugar o debe necesariamente ser trasladada por otro?* Está, no obstante, el problema de si el alma separada puede cambiar de lugar por sí misma o si debe ser trasladada por otro.

Hay autores, que hacen esta segunda afirmación.

La confirman con el texto de *Lc. 16,*[18] donde se dice que el mendigo Lázaro fue transportado «por los ángeles al seno de Abrahán».

Asimismo, de no ser tal, podría el alma salir del cuerpo cuando quisiera.

Asimismo, las almas separadas podrían llegarse hasta nosotros, cuando quisieran.

No obstante, goza de mayor verdad la tesis de que el alma separada tiene poder para moverse por sí misma. En efecto, en el cuerpo posee potencia motriz y la comunica al cuerpo; luego separada la tendrá también a su manera. ¿Por qué, efectivamente, iba a perderla?

Y asimismo, podría nuestra alma permanecer separada en estado natural y mantener con las otras almas convivencia social. Convivencia, que, por lo pronto, es una característica de la criatura racional; luego podría cambiar de lugar, de lo contrario, permanecería continuamente en un mismo sitio, lo cual constituye imperfección. En efecto, los animales que carecen de capacidad de automoción es opinión que poseen el grado de vida más imperfecto, y con razón; ahora bien, es sumamente perfecta la vida de nuestra alma separada; luego.

---

[18] *Lc* 16,22.

Ad illud *Lc. 16*[19] respondetur notando quod dum animae separantur a corporibus, in instanti separationis cognoscunt utrum in caelo vel inferno deputentur vel purgatorio; et statim ac illud cognoscunt propria virtute illuc moventur, tamen honoris gratia comitantur ab angelis, saltem a custode. Et ante adventum Christi comitabantur similiter. Et isto modo fuit deportata anima Lazari. Animae vero deputatae ad infernum vi daemonum illuc deferuntur.

Ad primam rationem dicitur quod sicut animae {non potest, cum vult, intrare corpus, sed per naturalem generationem, ita nec potest, cum vult, <deferri>, sed per naturalem corruptionem, quia dum adsunt dispositiones necessariae ad ⌊informandum⌋, necessario <informat>, nec contrarium est in potestate sua, ex eo tantum quod est naturalis forma corporis.} Et sic intelligitur quod anima separetur a corpore. Erat enim in illo per vinculum informationis, quo ablato, desinit esse in illo; est ergo diversa ratio de motu locali et de separatione a corpore.

Ad secundam respondetur quod {animae separatae regulariter ex lege Dei non exeunt a suis receptaculis, vel quia invite detinentur vel quia libere obediunt voluntati Dei, aliquando tamen huc veniunt. Et tunc —ait D. Thomas, *1 ⌈p.⌉ q. 89. a. <8>, ad 2*; et D. Augustinus, *De cura pro mortuis agenda*—[20] illud esse inter miracula computandum.

11. Alia tamen quaestio hic manebat: Quomodo anima moveatur, an transeundo ab extremo ad extremum sine medio, an ⌈in⌉ instanti vel in tempore. Sed quaestiones istae communes sunt etiam angelis, nec in animabus separatis aliquid proprium est. Et ideo in Theologiam relinquantur. Hic enim tantum disputamus quae in animabus specialem

267 deferri] deferre *S*, desserere *P* **267** quia *add.* etsi illa propriam et spiritualem potentiam sui motivam habeat, tamen (VI 2, 9) *L* **268** informandum *L*, infirmandum (!) *S* **268-269** necessario... sua *S*, ita est per naturalem unionem veluti religata, ut nequeat aliter sese movere quam moto simul per potentiam materialem corpore. (Ib.) *L* **269** informat] informant *S* **269** potestate sua *add.* Unde nec prius deserere corpus poterit quam dissolvantur dispositiones (Ib.) *L* **270** corporis *add.* et consequenter illa unio nullo modo libera. (Ib.) *L* **270-271** Et... corpore *om. L* **277** p. *L*, *om. S* **277** 8] 1 *SL*

11 **281** in *L*, *om. S* **282-283** nec... est *om. L* **283** Theologiam *S*, suum locum (Ib.) *L* **284-286** Hic... solent *om. L*

Respuesta al texto de *Lc 16*:[19] importa observar que las almas, al separarse de los cuerpos, conocen en el momento mismo de su separación si su destino es el cielo o el infierno o el purgatorio; y al punto de conocerlo se mueven hacia él por propia virtud, sin embargo, razones de honor hacen que las acompañen los ángeles, al menos el de la guarda; y antes de la venida de Cristo el acompañamiento era similar; y de esta manera fue trasportada el alma de Lázaro; ahora bien, las almas destinadas al infierno las trasladan forzadamente los demonios.

Respuesta a la primera razón: así como el alma no puede penetrar en el cuerpo cuando quiere, sino por virtud de la generación natural, del mismo modo no puede abandonarlo cuando quiera, sino por virtud de la corrupción natural; razón: mientras se den las disposiciones necesarias para el hecho de la información, la información resulta necesaria y carece el alma de poder para lo contrario, por la mera razón de ser ella forma natural del cuerpo. En esta línea cabe entender cómo el alma se separa del cuerpo. Efectivamente, estaba en él en virtud del vínculo de la información y, con la supresión de éste, deja de estar en él; son, pues, de distinto tipo el movimiento local y la separación del cuerpo.

Respuesta a la segunda: las almas separadas, por ley ordinaria de Dios, no salen de sus recintos, bien porque su retención es forzosa o porque obedecen libremente la voluntad de Dios; no obstante, a veces vienen a este mundo y entonces —en afirmación de Santo Tomás en *1 p., q. 89. a. 8. ad 2*, y de San Agustín en *De cura pro mortuis agenda*—[20] el caso cuenta entre los milagros.

11. Queda no obstante en este momento otro problema. La forma particular de movimiento del alma, si es tránsito de un extremo a otro sin pasar por el medio, si es instantáneo o necesita de tiempo. Mas estos problemas son comunes también a los ángeles y no revisten en las almas peculiaridad alguna y quedan, por tanto, remitidos a la Teología.

---

[19] Cfr. in hac d. not. 18.

[20] cap. 13: PL 40, 605.

difficultatem habeant et quae in Theologia communiter disputari non solent.

QUAESTIO 3

Quaenam potentiae, species et habitus maneant in anima separata

1. Dicto de substantia animae separatae et de motu illius, dicendum / sequitur de illius proprietatibus, et consequenter de actibus et S 275
habitibus. Et loquimur praecipue de anima separata, secundum ea quae illi naturalia sunt. De his enim quae Deus circa illam supra naturam agit theologi est dicere. Et hic tantum obiter illud attingemus.

2. Prima conclusio: In anima separata tantum manent intellectus et voluntas.

Est certa ex dictis supra[21] de potentiis animae, nam inter omnes illas tantum istae duae sunt spirituales et in anima subiectatae et non in organo corporeo, reliquae vero omnes subiectantur in corpore; ergo illae duae menent in anima, a qua naturaliter fluunt et in qua recipiuntur sine dependentia a corpore. Aliae vero omnes destruuntur, cum sint in corpore.

Est communis theologorum et philosophorum. Solus Gregorius de Arimino[22] falsus est in hoc, putans in anima separata manere potentias sensitivas, quia credit subiectari in anima. Quem supra impugnavimus, *d. 3, q. 3.*[23]

3. Secunda conclusio: In anima separata manent, quantum est ex sua natura, omnes specie intellectuales et habitus intellectus

1 **290** 275] 274 *S* **293** theologi... Et *om. L*

2 **295** voluntas *add.* et motiva sui potentia (VI 3, 1) *L* **297** duae *om. L* **298** in corpore *add.* Et de potentia sui motiva, de qua aliqua esse poterat dubitatio, speciatim probatur, quia sicut in Angelis, eo quod se moveant, potentia motiva admittitur, ita et anima etiam, quae separata sese ipsam localiter movet, ut cap. praecedenti vidimus, specialem deposcit facultatem: (Ib.) *L* **299** duae *S*, tres (Ib.) *L* **304** in anima *add.* aut ab ea non distingui (Ib.) *L*

En este momento nos limitamos a la discusión de los que presentan especial dificultad en las almas y que no son ordinariamente discutidos en Teología.

CUESTIÓN 3

Potencias, especies y hábitos que permanecen en el alma separada

1. Después del tema de la sustancia del alma separada y de su movimiento, se aborda a continuación el de sus propiedades y, consiguientemente, el de sus actos y hábitos. Y estudiamos principalmente aquellos aspectos del alma separada, que le son naturales, porque las actuaciones sobrenaturales de Dios sobre ella son asunto del teólogo y en este momento nos limitamos a tocarlos tangencialmente.

2. Primera tesis: En el alma separada permanecen únicamente entendimiento y voluntad.

La hacen cierta las investigaciones anteriores[21] acerca de las facultades del alma, porque entre todas ellas únicamente esas dos son espirituales y están radicadas en el alma y no en el órgano corporal, mientras que todas las demás están radicadas en el cuerpo; luego ellas dos permanecen en el alma, de la que fluyen naturalmente, y en la que son recibidas sin dependencia del cuerpo. Las otras, en cambio, desaparecen todas, al estar radicadas en el cuerpo.

Es tesis generalizada entre teólogos y filósofos. Sólo Gregorio de Arimino[22] ha incurrido en error, al pensar que las facultades sensitivas permanecen en el alma separada, porque, a su juicio, están radicadas en el alma. Error, que impugnamos en una disputación anterior, *d. 3, q. 3.*[23]

3. Segunda tesis: Permanecen en el alma separada, según exigencias de su naturaleza, todas las especies intelectuales y los hábitos del entendimiento y de la voluntad, adquiridos en esta vida; no permanecen, sin embargo, las especies y hábitos existentes en la parte inferior.

---

21 d. 3, q. 3.
22 Cfr. *Sent.* I, d. 1, q. 2, a. 1: *o. c.*, f. 27v, col. 1
23 n. 4.

et voluntatis, quos in vita hac acquisivit; non tamen manent species nec habitus, ⌊qui⌋ erant in portione inferiori.

Probatur ex praecedenti conclusione:[24] Species enim et habitus intellectus et voluntatis sunt spirituales, cum sint in subiecto spirituali nec pendent a corpore ullo modo, quia corpus non est causa illarum materialis nec efficiens, cum sit inferioris ordinis, nec poest fingi alius modus dependentiae. Si ergo non pendent a corpore, manebunt in anima separata.

Dixi «quantum est ex natura sua», quia de facto nunc, quia anima separata non manet in puris naturalibus, sed vel dono gloriae vel poena inferni afficitur, ideo de facto non manent in illa multa ex his quae hic acquisivit, nam si sit beata, non manebunt in illa habitus imperfectiones dicentes, quia ab illo statu debet auferri omnis imperfectio. Similiter damnati nihil supernaturale retinebunt, etiam si maneant habitus naturales, ut sint illis in poenam.

Disputare alias in particulari an in anima beata maneant theologia et fides non est huius loci. Puto tamen quod scientiae omnes evidentes manent in patria. Alii vero habitus obscuri non manent, quia in illo statu non potest elici actus imperfectus; et ideo superflue esset ibi talis habitus animae. *1 Cor.* ⌊*13*⌋[25] dicitur quod «scientia destruetur.»

Respondet D. Thomas, supra,[26] quod intelligitur de dicta scientia.

Sed contra. Nam actus scientiae acquisitae manebit.

Respondetur quod manebit quoad substantiam et destruetur quoad modum, quia non fiet cum conversione ad phantasmata. Sed certe non est hic sensus D. Pauli, quia ibi non loquitur de conversione ad phantasmata, sed de dono scientiae, quod / comitatur ⌈fidem⌉ *S 275v*
et est obscurum sicut illa. Vide *2.2, q. 9, aa. 1* et *3*. Et quod haec sit mens Pauli patet ex contextu. Ibi enim comparat charitatem donis, et illam excellentiorem esse ostendit, et ideo ait: «Sive ⌊prophetiae⌋ ⌈evacuabuntur⌉, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur.»[27]

3 **309** qui *L,* que *S* **317** separata *add.* in hoc rerum ordine (VI 3, 2) *L* **320-321** ab... imperfectio *S,* illum statum non decent (Ib.) *L* **327** 13 *L,* 15 *S* **328** de dicta *add.* humana (VI 3, 2) *L* **330** manebit *add.* et habitus (Ib.) *L* **334** fidem *L, om. S* **337** et ideo ait *om. L* **337** prophetiae *L,* prophetis *S* **337-338** evacuabuntur *L, om. S*

La prueba se basa en la tesis precedente:[24] En efecto, las especies y los hábitos del entendimiento y de la voluntad son espirituales, por estar radicados en un sujeto espiritual, con independencia total del cuerpo, porque el cuerpo no es causa material ni eficiente de ellas, al ser de un orden inferior, y no es imaginable otro tipo de dependencia; por tanto, si no dependen del cuerpo, permanecerán en el alma separada.

He dicho «según exigencias de su naturaleza», porque, de hecho, en la actual economía en que el alma separada no permanece en sus elementos puramente naturales, antes bien, se halla afectada en su estado o por el don de la gloria o por la pena del infierno, no permanecen de hecho numerosos elementos de los adquiridos en esta vida: en efecto, si es bienaventurada, no permanecerán en ella los hábitos que impliquen imperfecciones, porque de dicho estado debe eliminarse toda imperfección. Parejamente los condenados no conservarán nada sobrenatural, aunque permanezcan los hábitos naturales para que redunden en castigo.

Por otro lado, un análisis particular sobre la permanencia de la Teología y de la fe en el alma bienaventurada es impropio de este momento; no obstante, pienso que en la patria permanecen las ciencias evidentes; no permanecen, en cambio, otros hábitos obscuros; razón: en el susodicho estado no es posible alumbrar un acto imperfecto, y, por lo mismo, resulta superfluo en él semejante hábito del alma. En *1 ad Cor 13*[25] se afirma que «desaparecerá la ciencia».

Respuesta de Santo Tomás, en un texto anterior:[26] entiéndese de la ciencia mencionada.

Contrarréplica: Permanecerá el acto de la ciencia adquirida.

Respuesta: permanecerá en la substancia y desaparecerá en el modo, puesto que se realizará sin conversión a los fantasmas. Pero no es éste, sin duda, el sentido de S. Pablo, porque en el texto no habla de la conversión a los fantasmas, sino del don de la ciencia, que acompaña a la fe y, como ella, es obscura. Consúltese *2.2, q. 9. aa. 1* y 3. El contexto prueba evidentemente que ésta es la mente de Pablo. En efecto, en el texto compara la caridad con los dones y muestra que ella es más valiosa y, por eso, afirma: «Las profecías se acabarán, las lenguas cesarán, la ciencia desaparecerá.»[27]

---

[24] supra (1ª concl.), n. 2.
[25] *1Cor* 13,8
[26] 1 p., q. 89, aa. 5.6; cfr. *Ibid.* a. 5, ad 1.
[27] Cfr. in hac d. not. 25.

4. Secunda pars conclusionis patet ex dictis. Corruptis enim nobis, corrumpuntur quae sunt in nobis; sed separata anima, corrumpuntur potentiae sensitivae; ergo omnes habitus et species illarum. Et licet forte in parte sensitiva sint virtutes infusae et dona Spiritus Sancti, omnia esse desinent, nec sunt necessaria, dum anima corpore caret; restituuntur tamen omnia in resurrectione propter gratiam in anima manentem, quae quasi in virtute omnia continet.

Hinc colliges quod in anima separata non potest manere actus ad partem sensitivam pertinens. Quod si aliquando in Sacra Scriptura illi tribuuntur, ut sentire, refrigerari, est figurata locutio ad explicandas actiones spirituales.

5. Tertia conclusio: Anima separata potest intelligere et amare.

Quae est de fide. In Sacra Scriptura enim, animae mortuorum introducuntur ut loquentes et ratiocinantes —*Lc. 16;*[28] *Sap. 5*—[29] et animae beatae vident et amant; et damnati cognoscunt perditionem suam et habent vermem conscientiae.

Et ratio est evidens: Anima enim est principium intelligendi et in ea manent intellectus cum speciebus intelligibilibus; ergo nihil deest ut possit intelligere.

Dices: Deest sensus a quo in cognitione pendet.

[Sed] contra. Nam non pendet ab illo ut ab organo, sed ut a ministrante species in hac vita et propter quamdam concomitantiam operationum; hoc tamen non est essentiale ⌊intellectui⌋, sed accidit illi dum est in corpore propter actualem colligationem istarum potentiarum, tamen, ablatis potentiis sensitivis, non manet haec dependentia.

Confirmatur. Nam si anima separata non potest intelligere, {ociosa maneret et superflua. Res enim quae non potest operari, superflua est in mundo;} et praecipue res intellectualis quae non potest intelligere.

Ais: *Eccle* 9[30] dicitur: «Mortui vero nihil noverunt amplius.» Et infra: «Nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia erunt apud inferos.»[31]

4 **340** in nobis *add.* ut dixit Aristoteles (VI 3, 3) *L* **349** actiones *add.* vel passiones (Ib.) *L* **349** spirituales *add.* ac reales ipsius (Ib.) *L*

5 **360** contra *om. L* **362** intellectui *L,* intellectus *S* **366-368** et superflua... intelligere *om. L*

4. La segunda parte de la tesis viene probada por las afirmaciones anteriores. En efecto, con nuestra destrucción queda destruido lo que está en nosotros; ahora bien, con la separación del alma quedan destruidas las facultades sensitivas; luego también todos sus hábitos y especies. Y aunque en la parte sensitiva existan quizá virtudes y dones del Espíritu Santo, dejan de existir todos, ni son necesarios, mientras el alma esté privada del cuerpo; no obstante, se restituyen todos en la resurrección por obra de la gracia que permanece en el alma, gracia que los contiene, por así decirlo, virtualmente.

Corolario: en el alma separada es imposible que permanezca un acto propio de la parte sensitiva. Si a veces en la Sagrada Escritura se le atribuyen, por ejemplo, sentir, refrigerarse, trátase de una locución figurada para explicar acciones espirituales.

5. Tercera tesis: El alma separada puede entender y amar.

Es de fe. En la Sagrada Escritura, efectivamente, se presentan las almas de los muertos como hablando y razonando —*Lc 16*;[28] *Sap 5*—,[29] y las almas bienaventuradas ven y aman; y los condenados son conscientes de su perdición y experimentan el gusano de la conciencia.

Y la razón es evidente: el alma es principio del entender, y en ella permanece el entendimiento junto con las especies inteligibles; luego nada falta para que pueda entender.

Objeción: falta el sentido del cual depende en el conocimiento.

Réplica: pero depende de él no como de su órgano, sino como de fuente que le proporciona especies en esta vida, y en virtud de cierta concomitancia entre las operaciones; pero esto no es esencial al entendimiento, sino que le acontece accidentalmente, mientras está en el cuerpo, debido al vínculo actual entre esas facultades; sin embargo, con la eliminación de las facultades sensitivas desaparece tal dependencia.

Confirmación: Si el alma separada no pudiese entender, permanecería inactiva y de sobra. En efecto, un ser sin capacidad de obrar está de sobra en el mundo y, señaladamente, un ser intelectual sin capacidad de intelección.

Réplica: En *Eccle 9*[30] se afirma: «Los muertos ya no saben nada.» Y líneas más abajo: «No hay actividad, ni discurso, ni conocimiento, ni saber en los infiernos.»[31]

---

[28] *Lc* 16,24-31.
[29] per totum.
[30] *Eccle* 9,5.
[31] *Eccle* 9,10.

Respondet ibi Hieronymus[32] quod Sapiens loquitur per prosopopeiam in persona hominis suadentis alium ut se tradat voluptatibus. Et subdit: «Vade ergo et comede in laetitia panem tuum.»[33]

Alii dicunt quod loquitur ironice, quasi referens et irridens ea quae male arbitrantur alii.

Alii autem dicunt quod nihil noverunt eorum quae in hac vita geruntur. Quod verum esse de animabus glorificatis testatur D. Thomas, in additionibus, *q. 72, a. 1, ad 1* et *2*;[34] D. Augustinus, *De cura pro mortuis agenda*.[35]

/ Vera tamen expositio est quod damnati nihil noverunt eorum *S276*
quae illis deberent prodesse nec est illis ratio, etc. ut suam salutem quaerant. Et cum subdit: «Vade ergo, etc.» non significat: «Trade te voluptatibus», sed «Comede cum laetitia», id est, cum testimonio bonae conscientiae. Et ideo subdit: «Quia Deo placent opera tua.»[36] Ita Lyra, ibi.[37] Et consonat totus contextus.

6. Manent tamen circa hanc conclusionem multa dubia et praecipue ex parte intellectus, nam ex parte voluntatis nihil est quod inquiramus, nam fere eodem modo se habet quo in hac vita et semper intellectum comitatur. De intellectu autem multae sunt difficultates quae singulas quaestiones petunt.

QUAESTIO 4

Utrum anima separata habeat solas species quas in hac vita acquisivit

1. Videtur quidem non habere alias, quia non apparet modus acquirendi illas.

Contra est, quia si non haberet alias, nimis imperfecta erit eius cognitio.

In hac re fere omnes conveniunt in hoc quod anima separata non tantum habet species hic acquisitas, sed etiam alias, licet aliqui explicent non de anima secundum pure naturalia, sed ut de facto elevatur

381 276] 275 *S*

Respuesta de San Jerónimo,[32] comentando el texto: El Sabio habla, mediante una prosopopeia, en el papel de quien está persuadiendo a otro a entregarse a los placeres; y añade: «Anda, pues, y come tu pan con alegría.»[33]

Para otros intérpretes está hablando irónicamente, refiriendo, por así decir, y ridiculizando valoraciones torcidas de otros.

Según otros, nada saben de lo que acontece en esta vida. Lo cual es cierto tratándose de las almas glorificadas, según testimonio de Santo Tomás en las adiciones *q. 72, a. 1, ad 1* y 2[34] y de S. Agustín, *De cura pro mortuis agenda*.[35]

No obstante, la interpretación exacta es la de que los condenados nada saben de lo que debiera serles provechoso y no poseen discurso etc. para intentar obtener su salvación. Y cuando añade: «anda, pues, etc.» no significa: «Entrégate a los placeres»,[36] sino: «Come con alegría», es decir, con el testimonio de la buena conciencia. Es la interpretación de Lira.[37] Y el contexto entero está conforme.

6. Quedan numerosos problemas en torno a esta tesis, y, señaladamente, del lado del entendimiento, porque del lado de la voluntad no hay nada más que investigar, pues se comporta casi de la misma manera que en esta vida, y acompaña siempre al entendimiento. En cambio, son numerosas las dificultades relativas al entendimiento, que exigen sendas cuestiones.

CUESTIÓN 4

¿El alma separada posee solamente especies adquiridas en esta vida?

1. Al pronto parece que no posea otras distintas, porque no se alcanza el procedimiento de adquirirlas.

Pero lo contrario es cierto: si no posee otras distintas, su conocimiento será demasiado imperfecto.

Sobre este asunto están casi todos de acuerdo en que el alma separada lejos de poseer solamente especies adquiridas también posee otras distintas. Ahora bien, hay autores que entienden la afirmación referida no al alma en un estado pu-

---

[32] *Comm. in Eccl.* IX 7.8: CChL 72, 325, 126-133 (PL 23, 1083).
[33] *Eccle* 9,7a.
[34] *Suppl.* q. 72, a. 1, ad 1 et 2.
[35] cap. 13: PL 40, 604 sq.
[36] *Eccle* 9,7b.
[37] *o. c.*, t. 1, f. [7ᵛ].

ad aliquid supernaturale, nam ex natura sua —inquiunt— anima nostra est forma corporis, et ideo ex natura sua habet quod recipiat species ad intelligendum per corporales sensus; ⌊quare⌋ si a corpore separatur, ille status est illi praeternaturalis. Et ideo in illo non potest naturaliter acquirere species, sed tantum intelligit per eas quas in hac vita habuit.

Quod si nunc aliud contingit, supra naturam animae est.

Haec sententia est contra D. Thomam et communis, nam aperte loquitur de anima secundum naturam suam. Et non videtur rationalis opinio. Ex illa enim sequitur quod anima pueri decedentis absque speciebus, ex natura sua deberet perpetuo carere cognitione, et ut plurimum possit se cognoscere, et si quae forte alia ⌈intelligeret⌉, id esset imperfecte et confuse. Et de facto anima pueri decedentis in originali, manebit semper illo modo. Deus enim nihil gratuitum illi praebet, sed tantum ea quae naturalia sunt.

I t e m, nam licet ille status sit aliquo modo praeter naturam animae, tamen absolute sequitur ex conditione animae, nam eo modo quod anima est forma subsistens corporis corruptibilis, debet aliquando manere separata. Immo diutius deberet esse separata quam in corpore, naturaliter loquendo. Est autem inconveniens quod pro parvo statu habeat naturalem modum acquirendi species et non pro diuturno statu.

Probabilius videtur quod anima separata habebit species rerum praeter eas quas in hac vita acquisivit.

2. Sed / difficultas est de modo quo ⌊illas⌋ habet. Scotus, in *4, d. 45,* *S 276v*
q. 2,[38] tenet animas separatas recipere species a rebus per abstractionem intellectus agentis. Idem Gabriel, in *Canone, lect. 32.*[39]

Ratio est, {quia si anima coniuncta corpori potest abstrahere species a phantasmatibus, separata poterit abstrahere illas ab obiectis. Sicut enim in corpore converit se ad phantasmata, ita separata poterit se convertere ad res obiectas.}

1 **403** quare *L,* qui *S* **409** naturam suam *add.* et non secundum supernaturalem aliquem statum spectata (VI 4, 1) *L* **412** intelligeret *L, om. S* **419** separata *add.* et cum necesse sit hominem corrumpi (Ib.) *L*

2 **425** illas *L,* illam *S* **431** res obiectas *SL,* obiecta *P*

ramente natural, sino en cuanto está de hecho elevada a una dimensión sobrenatural; razón: por su propia naturaleza —afirman— nuestra alma es forma del cuerpo y, por lo mismo, exige por naturaleza recibir a través de los sentidos corporales las especies para entender; por tanto, si queda separada del cuerpo, ese estado le es preternatural, y por ello no puede en dicho estado adquirir naturalmente especies, antes bien se limita a entender mediante las habidas en esta vida.

Si ahora acontece cosa distinta, ello está por encima de la naturaleza del alma.

Esta teoría es contraria a la de Santo Tomás —y a la general— porque él habla abiertamente del alma según su naturaleza; y no parece opinión razonable. En efecto, de ella se sigue que el alma de un niño que muere sin especies debería, por exigencias de su naturaleza, carecer perpetuamente de conocimiento y, como mucho, podría conocerse a sí misma, y si por ventura tuviese intelección de algunas cosas, ésta sería imperfecta y confusa. Y de hecho tal será la situación en que permanece siempre el alma de un niño que muera en pecado original. Dios, efectivamente, no le concede don gratuito alguno, sino únicamente los naturales.

Una segunda razón: aunque el susodicho estado del alma es, en alguna medida, preternatural, es también simple resultado de la condición del alma, puesto que el alma, al ser forma subsistente y de un cuerpo corruptible, debe, por ello justamente, permanecer separada en algún momento, es más, en un plano natural, debería estar más tiempo separada que unida al cuerpo; ahora bien, es incoherente que posea procedimiento natural de adquirir especies para un estado de pequeña duración y no para un estado de duración prolongada.

Parece más probable que el alma separada haya de poseer especies de las cosas al margen de las adquiridas en esta vida.

2. Mas la dificultad reside en el cómo poseerlas. Escoto, en *4, d. 45, q. 2*,[38] sostiene que las almas separadas reciben de las cosas las especies mediante abstracción del entendimiento agente. Idéntica posición la de Gabriel en *Canone, lect. 32*.[39]

Razón de Escoto: si el alma unida al cuerpo puede abstraer de los fantasmas las especies, separada podrá abstraerlas de los objetos. En efecto, así como unida al cuerpo se vuelve hacia los fantasmas, separada podrá volverse hacia las cosas que se le ofrecen como objetos.

---

[38] nn. 5-16: *o. c.*, t. 20, pp. 281-307.

[39] *o. c.*, f. XXVIII^{v}, col. 1H.

C o n f i r m a t u r. Quia alias anima separata esset imperfectissima in modo suae naturae, quia non posset in actum exire per intrinseca sibi, nisi ab extrinseco infunderentur species.

Haec sententia procedit ex falsa intelligentia de modo quo intellectus agens producit species. Certum enim est quod intellectus agens non est productivus specierum nisi ab aliquo determinetur; dum autem anima est in corpore, determinatur intellectus agens a phantasmate; postquam vero est separata, non potest ab illo determinari, ut de se patet, nec potest determinari a rebus extrinsecis; a phantasmate enim determinatur, quia phantasma et intellectus radicantur in anima eadem. Et ideo dum anima operando per phantasiam versatur circa hoc obiectum, determinatur intellectus agens ad efficiendam speciem illius. Et hoc est converti ad phantasmata. Haec autem omnia non habent locum in anima separata, quia phantasia caret, nec fingi potest modus quo determinetur a rebus prout in se sunt. Nec conversio animae ad res —quam ponit Scotus—[40] potest intelligi, quia anima non convertitur ad res nisi cognoscendo vel amando illas; haec ergo conversio supponit species in intellectu; ergo per talem conversionem non determinatur ad producendas species. Vide supra *<d.> 9*,[41] de operatione [intellectus agentis] et constabit illam non posset reperiri in anima separata, quia habet intrinsecam dependentiam a cognitione phantasiae.

3. Aliter ergo opinatur D. Thomas,[42] scilicet quod cum anima nostra habeat duplicem modum essendi, scilicet in corpore et extra [corpus], duplicem etiam modum cognoscendi ⌜habet⌝: in corpore enim cognoscit per conversionem ad phantasma sensibile, quia tunc habet modum formarum sensibilium; extra corpus ⌜vero, quia⌝ habet modum essendi ⌊substantiarum⌋ spiritualium. Et ideo tantum intelligit per conversionem ad ea quae sunt intelligibilia simpliciter, sicut aliae substantiae separatae.

433 in... naturae *om. L* **435** Haec *add.* Scoti (VI 4, 2) *L* **439-441** ut... determinatur *om. L* **441** determinatur *S*, trahitur (Ib.) *L* **443** agens *S*, ipse (Ib.) *L* **445-446** nec... sunt *om. L* **450** d.] dispositione *S* **451** constabit *L*, constat ait (!) *S*

3 **456** habet *P*, *om. S* **457** enim cognoscit *om. P* **457** sensibile *om. P* **458** modum... sensibilium *S*, statum formae sensibilis *P* **458** vero, quia *P*, *om. S* **459** substantiarum *P*, substantialem *S*, formarum *L* **459** Et ideo... intelligit *om. P* **460** simpliciter *om. P* **460-461** aliae... separatae *S*, illae *P* **461** separatae *add.* nimirum Angeli (VI 4, 3) *L*

Confirmación: de no ser así, el alma separada sería sumamente imperfecta en su condición natural, al no poder prorrumpir en acto valiéndose de elementos intrínsecos a ella, caso de que las especies no se le infundieran extrínsecamente.

Esta teoría tiene su origen en una falsa comprensión del modo cómo el entendimiento agente produce las especies. Es, efectivamente, cierto que el entendimiento agente produce las especies sólo si es determinado por algo; ahora bien, mientras el alma está en el cuerpo, el entendimiento agente viene determinado por el fantasma; pero una vez separada no puede ser determinado por él, como es de suyo evidente, ni puede ser determinado por cosas extrínsecas. En efecto, es determinado por el fantasma, por cuanto fantasma y entendimiento están radicados en una misma alma; y por lo mismo mientras el alma, al operar por su fantasía, toma contacto con tal objeto, el entendimiento agente queda determinado a la producción de la especie de dicho objeto. Y en esto consiste el volverse hacia los fantasmas. Ahora bien, en el alma separada no hay lugar para tal proceso, por carecer de fantasía, ni es posible imaginarse el modo cómo venga determinado por las cosas en sí mismas; tampoco es posible entender ese volverse el alma hacia las cosas, de que habla Escoto,[40] porque el alma se vuelve hacia las cosas conociéndolas y amándolas, no de otro modo; este volverse, por tanto, exige especies en el entendimiento; luego mediante semejante volverse no queda determinado a la producción de las especies. Ver la *disputación* anterior 9[41] sobre la operación del entendimiento agente, y habrá certeza de que tal operación carece de posibilidad en el alma separada, por tener dependencia intrínseca del conocimiento de la fantasía.

3. Por ello es distinta la opinión de Santo Tomás:[42] como nuestra alma posee un doble modo de existencia, a saber, en el cuerpo y fuera del cuerpo, posee también un doble modo de conocimiento; efectivamente, en el cuerpo conoce mediante un volverse hacia el fantasma sensible porque en este caso posee el modo de las formas sensibles; en cambio, fuera del cuerpo posee el modo de existencia propio de las sustancias espirituales y, por tanto, entiende únicamente volviéndose hacia objetos puramente inteligibles, como las demás sustancias separadas.

---

[40] Cfr. in hac d. not. 38.
[41] d. 9, q. 7 (concl.), n. 6.
[42] 1 p., q. 89, a. 1.

Et ratio —ait— est, quia modus operandi sequitur modum essendi; et quia non est possibilis alius modus intelligendi in anima nisi duo illi. Cum ergo animae separatae non conveniat operari per conversionem ad phantasmata, debet illi alius modus convenire; cognoscere vero per conversionem ad res actu inte/lligibiles est cognoscere S 277
recipiendo species per infusionem a substantiis separatis, quae sunt intelligibiles in actu, et maxime ⌜a Deo⌝, qui est auctor naturae, ut exponunt thomistae. Et colligitur ex illo articulo ⌜*1*⌝, praecipue ex solutione *ad 3*.[43] Et ita, secundum D. Thomam, modus acquirendi species animae separatae est per infusionem.

4. Tunc autem concurrunt multae difficultates circa hanc sententiam:

Prima est quod hic loquimur de anima secundum ordinem naturalem, non de his quae Deus potest supernaturaliter operari circa illam; haec autem infusio specierum, quae dicitur fieri a Deo, non dicitur naturalis, sed pendet ex libera voluntate dei, et sic est supernaturalis et gratuita.

Secunda est quarum rerum infundantur species animae in puris naturalibus existenti, seu in beatitudine naturali. Et de facto habet locum difficultas de puero decedenti in originali, nam licet illi sit poena carentia visionis Dei, tamen non habet aliam poenam et in naturalibus potest habere omnem perfectionem.

Tertia est utrum fiant istae species immediate a Deo vel mediis angelis.

Et tandem quomodo anima intelligat per istas species.

5. Ad primam respondetur ad naturalem Dei providentiam spectare ut infundat animae separatae necessarias species ad cognoscendum naturaliter. Et ideo illa infusio supernaturalis non est, sed intra ordinem naturae, sicut creatio naturae.

Et hoc probat illa confirmatio Scoti,[44] quia alias male esset provisum animae nostrae, quia nec intrinseco esset in actu primo cons-

466 277] 266 *S* **468** a Deo *L*, *om. S* **469** 1 *L*, *om. S*

4 **482-483** in naturalibus *S*, alias (VI 4, 4) *L* **483** perfectionem *add.* naturae consentaneam (Ib.) *L*

5 **490** ordinem naturae *add.* sunt eiusdem animae infusionem in corpus, quia (!) (VI 4, 5) *L* **490** sicut... naturae *om L*

Y la razón —afirma— está en que el modo de obrar se corresponde con el modo de ser; y en que no es posible en el alma un tercer modo de entender distinto de los dos mencionados; por tanto, al ser impropia del alma separada una operación que exija ese volverse hacia el fantasma, le resulta por necesidad apropiado el segundo modo; ahora bien, conocer mediante tal volverse hacia cosas inteligibles en acto es conocer mediante especies recibidas por infusión de las sustancias separadas, las cuales son inteligibles en acto, y, muy especialmente, recibidas de Dios, autor de la naturaleza. Tal la explicación de los tomistas. Y es corolario del citado *artículo 1* y, en especial, de la solución *ad 3*.[43] Y de esta manera la infusión es, según Santo Tomás, el modo que tienen las almas separadas de adquirir especies.

4. No obstante, esta teoría tropieza con numerosas dificultades.

Una primera: aquí estamos hablando del alma considerada en el orden natural, no de lo que Dios es capaz de obrar en ella sobrenaturalmente; ahora bien, la mentada infusión de especies realizada, según se dice, por Dios no es natural, antes bien depende de la voluntad de Dios y en ese sentido es sobrenatural y gratuita.

Segunda: ¿a qué tipo de cosas corresponden las especies infundidas en un alma que existe en el estado puramente natural o de felicidad natural? Y la dificultad de hecho tiene realidad en el caso del niño que muere en pecado original: en efecto, por más que la carencia de visión de Dios constituya para él un castigo, otro castigo distinto no tiene y dentro del estado natural es capaz de toda perfección.

Tercera: la producción de estas especies ¿se debe inmediatamente a Dios o a la mediación de los ángeles?

Finalmente, ¿cuál es el modo que tiene el alma de conocer mediante tales especies?

5. Respuesta a la primera dificultad: es prerrogativa de la providencia natural de Dios la infusión en el alma separada de las especies necesarias para un conocimiento natural; y por lo mismo tal infusión no es sobrenatural, antes bien se halla dentro del orden natural, como la creación de la naturaleza.

De ello es prueba la confirmación aducida por Escoto:[44] en el caso contrario, efectivamente, nuestra alma estaría deficientemente equipada, porque ni estaría intrínsecamente constituida en acto primero, ni en la esfera del orden natural podría ningún agente constituirla en acto primero para obrar.

---

[43] *Ibid.* ad 3.

[44] *Sent.* IV, d. 45, q. 2, n. 5: *o. c.*, t. 20, p. 282.

tituta nec secundum naturalem ordinem posset ab aliquo agente in actu primo constitui ad operandum.

Adde naturalem ordinem rerum esse ut superiora iuvent inferiora et praecipue quod unaquaeque res iuvetur ab auctore suo et ab illo recipiat complementum necesarium.

Dices: Si hoc est naturale, ergo etiam anima damnati recipit influxum illarum specierum. Deus enim non denegat illis providentiam naturalem.

Respondetur quod in poenam peccati potest Deus illam perfectionem naturalem non tribuere. Sat enim est quod non auferat naturalia quae semel illi contulit. Non vero est cur alia conferat, cum talis anima non esse mereatur.

2.º respondetur quod forte recipit illas. Quod si ita est, illud erit ad maiorem poenam illius.

Aliae difficultates solvuntur melius in sequentibus quaestionibus.

QUAESTIO 5

An et quomodo anima separata cognoscat se

1. Quod anima separata cognoscat se ipsam aliquo modo certissimum est, nam si in hac vita, dum est in corpore immersa, id potest, melius poterit separata et a corpore non impedita. Quin potius quod non tantum utcumque se cognoscat, sed etiam quod intuitive et
quid/ditative <intelligat> se videtur satis credibile, nam tunc non est *S 277v*
quid animae impediat cognitionem.

Item, quia inconveniens est quod anima semper habeat naturale desiderium se cognoscendi perfecte et quod sit illi impossibile per naturam complere illud desiderium.

503-504 Non... meretur *om, L*

1 **514** utcumque *S*, utrumque (!) (VI 5, 1) *L* **515** intelligat] intelligant *S*

Un dato más: el orden natural de las cosas exige que las superiores cooperen con las inferiores y, muy especialmente que su autor coopere con cada una de las cosas y de él reciban la complementación necesaria.

Objeción: si la mentada providencia es natural, lógicamente el alma del condenado recibe también el influjo de dichas especies, porque Dios no le niega la providencia natural.

Respuesta: en castigo del pecado es posible que Dios no le conceda tal perfección; basta, efectivamente, con que no le prive de los dones naturales que una vez le concedió, pero no hay razón para concederle otros, cuando un alma semejante merece no existir.

Segunda respuesta: quizás las reciba; pero si es así, lo será para su mayor castigo.

Las restantes dificultades encuentran mejor solución en las cuestiones siguientes.

CUESTIÓN 5

El hecho y el modo del autoconocimiento del alma separada.

1. Que el alma separada se conozca a sí misma es, en alguna medida, cosa absolutamente cierta, porque si en esta vida, mientras se halla inmersa en el cuerpo, es capaz de ello, más lo será separada y desembarazada del cuerpo; más aún, parece bastante aceptable que posea no sólo un conocimiento cualquiera, sino incluso una intelección intuitiva y quidditativa de sí misma, porque en esas circunstancias no existe impedimento alguno para el conocimiento del alma.

Asimismo, es incoherente que el alma posea deseo natural de conocerse a sí misma con perfección y le resulte imposible en virtud de su naturaleza satisfacer ese deseo.

Item, quia animae essentia et perfectio est limitata et comprehensibilis ab intellectu creato; ergo etiam a proprio intellectu, nam rationabile est ut virtus intellectiva adaequetur perfectioni ipsius animae, sicut Deus comprehendit se, quia suus intellectus infinitus adaequatur essentiae infinitae suae; habet ergo intellectus noster sufficientem virtutem naturalem ad intelligendum perfecte animam nostram. Ergo inconveniens est quod haec <potentia> semper otiosa maneat nec in actum reduci possit; ergo naturaliter loquendo anima potest se isto modo cognoscere; ergo maxime separata id poterit.

2. Quapropter, hoc supposito ut probabilius, difficultas manet de modo quo anima separata se cognoscat.

D. Thomas, supra,[45] dicit quod non cognoscit se per speciem aliquam sui, sed per substantiam suam.

Hoc est difficile: Intellectus enim noster est in pura potentia et non est de se constitutus in actu primo ad cognoscendum alia; ergo anima separata non potest se cognoscere nisi eius intellectus ad hoc constituatur in actu primo; ergo debet prius recipere speciem sui.

Confirmatur. Nam de angelo ideo dicitur quod cognoscit se ⌊per⌋ suam substantiam, quia eius intellectus est constitutus ex natura sua in actu primo ad cognoscendum se; ego cum intellectus noster hoc non habeat, non potest anima ⌈se⌉ per se ipsam intelligere.

Confirmatur, 2.º Nam si hoc posset anima separata, etiam quando est coniuncta corpori posset. Si enim de se est constituta in actu primo ad hanc cognitionem, non penderet in illa a sensu, nam in tantum intellectus pendet a sensu in quantum per illum actuatur.

Confirmatur, 3.º Anima separata tantum privatur modo essendi in corpore, ut supra[46] dictum est; ergo ex vi illius separationis, nisi illi tribuatur aliquid positivum, non potest intelligere aliquid quod in corpore non poterat.

Dices quod aufertur ab illa impedimentum.

Contra. Nam si illa habeat virtutem sufficientem ad illam cognitionem, quomodo poterat corpus esse illi impedimentum, maxime cum naturale illi sit esse in corpore?

526 potentia] impotentia *S*, potentiam *L*

2 **538** per *L*, et *S* **540** se *L*, *om. S*

Asimismo, la esencia y perfección del alma son limitados y abarcables por el entendimiento creado; luego también por el propio entendimiento porque es razonable que el poder de intelección se ajuste a la perfección de la propia alma, de la misma manera que Dios se abarca a sí mismo, porque su entendimiento infinito se ajusta a su esencia infinita; luego nuestro entendimiento posee poder natural suficiente para entender nuestra alma con perfección; luego es incoherente que esta potencia permanezca siempre ociosa sin posibilidad de pasar al acto; luego en un plano natural el alma es capaz de conocerse del modo indicado; luego lo será muy especialmente separada del cuerpo.

2. Por lo cual, asentado el hecho como más probable, persiste la dificultad acerca del modo como el alma separada se conozca a sí misma.

Santo Tomás, en el texto anterior,[45] afirma que se conoce no mediante especie de sí misma, sino mediante su propia sustancia.

La cosa es difícil: En efecto, nuestro entendimiento se halla en pura potencia y no se encuentra constituido de suyo en acto primero para conocer realidades distintas; luego el alma separada es capaz de conocerse a sí misma sólo si su entendimiento está constituido en acto primero para ello; luego debe recibir primeramente la especie de sí misma.

Confirmación: del ángel se afirma que se conoce a sí mismo mediante su propia sustancia justamente porque su entendimiento está constituido, en virtud de su propia naturaleza, en acto primero para autoconocerse; luego al carecer nuestro entendimiento de dicha disposición, nuestra alma es incapaz de entenderse por sí misma.

Segunda confirmación: Si el alma separada fuese capaz de ello, lo sería también cuando está unida al cuerpo.

Tercera confirmación: el alma separada queda solamente privada del modo de existir en el cuerpo, como se ha dicho en líneas anteriores;[46] luego en virtud de dicha separación y si no se deposita en ella algo positivo, no puede entender cosa que no pudiera unida al cuerpo.

Objeción: Se suprime un impedimento.

Muy al contrario: Porque si ella posee capacidad suficiente para dicho conocimiento ¿cómo es posible que el cuerpo constituyera para ella un impedimento, máxime cuando su unión con el cuerpo es natural?

---

[45] 1 p., q. 89, a. 2: «unde seipsam per seipsam intelliget».

[46] d. 14, q. 1 (concl.), n. 3.

3. Hanc difficultatem tangit Caietanus, *1 ⌈p.⌉ q. 88, a. 2*,[47] et respondet obscure satis quod anima, secundum propriam naturam est intelligibilis in potentia, quia secundum propriam naturam est forma corporis et imitatur modum formarum naturalium, et ideo sicut illae sunt tantum intelligibiles in potentia, ita et anima nostra. Et hinc est quod in corpore non potest cognoscere se nisi per conversionem ad phantasmata, dum vero separatur, absque ⌊extrinseco⌋ influxu fit actu inte/lli- *S 278*
gibilis, quia absque participatione habet naturam substantiarum separatarum et habet modum essendi earum. Sicut ex natura animae, ut corpori unitae, sequitur naturaliter conversio ad sensibilia, ita ex vi separationis sequitur naturaliter conversio sui et omnium virium suarum ad se. Et intellectus agens convertitur primo ad illustrandam substantiam animae, et sic anima, quae ante erat intelligibilis in potentia, fit actu intelligibilis sine alia specie per conversionem luminis intellectus agentis supra illam.

Sed haec nec satisfaciunt nec intelliguntur, nam animam ex intelligibili in potentia fieri intelligibilem in actu, tantum per hoc quod desinat informare corpus, non videtur possibile. Sive enim anima informat sive non, semper habet eamdem entitatem spiritualem; ergo semper habet eamdem intelligibilitatem. Intelligibilitas enim provenit ex entitate, non ex modo essendi.

Si r e s p o n d e a s, —ut insinuat Caietanus—[48] quod fit intelligibilis actu non per solam non informationem, sed per illustrationem intellectus agentis, quae inde consequitur, haec illustratio ⌈non⌉ est intelligibilis, nam ⌈vel⌉ per illam ponitur aliquid in anima —quod non esset facile fingere— vel nihil ponitur, ut ipse concedit. Et sic illa illustratio nihil efficit. Non [enim] est aliquid nec ipsa anima est magis intelligibilis quam antea, cum nihil magis habeat.

I t e m, cur —si intellectus illustrat substantiam animae separatae— non potest etiam coniunctae? Et cur non potest converti ad illam? Licet enim convertatur ad sensibile, etiam, si posset, velit convertere ad se, et modo non potest.

3 **553** p. *L, om. S* **559** extrinseco *L*, intrinseco *S* **559** 278] 267 *S* **560-561** absque... habet *S*, participat (VI 5, 3) *L* **575** non informationem *S*, separationem (VI 5, 4) *L* **576** non *L, om. S* **577** vel *L, om. S* **579-580** Non... habeat *S*, quia sicut non entis nullae sunt proprietates, ita et effectus nulli (Ib.) *L* **581** si intellectus *add.* agens (Ib.) *L* **583-584** etiam... potest *S*, nihilominus si posset separata converti ad se, posset et coniuncta (Ib.) *L*

3. Cayetano aborda la dificultad, *1 p., q. 89, a. 2*,[47] y da una respuesta bastante obscura: el alma, según su propia naturaleza, es inteligible en potencia; razón: por su propia naturaleza es forma del cuerpo, y tiene semejanza con el modo de las formas materiales, y por ello justamente nuestra alma es tan solo inteligible en potencia como lo son aquéllas. Y de ahí se desprende que unida al cuerpo puede conocerse a sí misma sólo si se vuelve hacia el fantasma; en cambio, mientras está separada, se hace inteligible en acto sin necesidad de influjo extrínseco, porque, sin la participación [en el cuerpo], tiene la naturaleza de las sustancias separadas y posee su modo de existencia. Del mismo modo que el volverse hacia los objetos sensibles es resultado natural de la naturaleza del alma, en cuanto unida al cuerpo, el volverse hacia sí misma con su entidad y con todas sus potencialidades es resultado natural del hecho de la separación. Y el entendimiento agente en un primer momento se vuelve para iluminar la sustancia del alma, y, en consecuencia, el alma, que antes era inteligible en potencia, se torna inteligible en acto, sin necesidad de otra especie, por la luz del entendimiento agente que se vuelve hacia ella.

Encuentro insatisfactoria la explicación, y además ininteligible: no parece posible que el alma por el mero hecho de no estar ya informando al cuerpo pase de ser inteligible en potencia a ser inteligible en acto. En efecto, sea que informe o no, el alma posee siempre idéntica entidad espiritual; luego, posee siempre idéntica inteligibilidad. La inteligibilidad, efectivamente, proviene de la entidad, no del modo de existir.

Caso de que repliques, como apunta Cayetano,[48] que se torna inteligible en acto no por la mera no información, sino por la iluminación del entendimiento agente, que se sigue de tal hecho, tal iluminación no resulta inteligible, porque o bien con ella se pone en el alma algo, que no sería fácil imaginar, o no se pone nada, como él mismo concede; y en tal caso dicha iluminación carece de toda eficiencia. No es, efectivamente, cosa alguna, ni el alma en sí misma es, sin la posesión de nada nuevo, más inteligible que antes.

Asimismo, si el entendimiento ilumina la sustancia del alma separada, ¿por qué no puede la de la unida también? ¿Y por qué no puede volverse hacia ella? En efecto, por más que se vuelva hacia los objetos sensibles, si pudiese, querría también volverse hacia sí, y en el caso puede.

---

47 *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 89, a. 2) III.
48 *Ibid.*

Item, quaenam est haec conversio? Non enim est cognitio, quia est prior cognitione, nec ⌜est⌝ actio aliqua. Quid ergo est?

Item, per illam illustrationem vel fit anima tantum obiective intelligibilis vel etiam formaliter in intellectu.

Si primum, illud non est sufficiens ut anima se cognoscat, nam quantumcumque obiectum in se sit illustratum, si non uniatur potentiae, non poterit cognosci.

Si secundum, ergo illustratur per productionem speciei. Haec enim est formalis illustratio intellectus agentis; immo nulla est alia, ut supra[49] dictum est; ergo cognoscit anima se per speciem, quod est intentum.

Item, non bene dicitur quod talis species fiat ab intellectu agente, ut argumenta facta[50] contra Scotum probant; ergo habebitur per infusionem.

Et hanc partem faciunt probabiliora argumenta ista.

4. Argues tamen. Nam angelus ad cognoscendum se non indiget specie, sed per suam substantiam se cognoscit; ergo et anima. Patet consequentia, quia ideo angelus id potest, quia est forma intelligibilis et est subsistens, quod etiam habet anima.

2.º Nam {intelligibile praesens intellectui per seipsum etiam per se / intelligi potest,} et superflua est mediatio speciei; sed in anima separata substantia illius est praesentissima intellectui et illi coniunctissima; ergo superfluit specie. *S 278v*

5. Ad primum respondetur quod antecedens non est certum.

2.º, dato illo, consequentia non tenet, quia dupliciter potest intelligi quod angelus cognoscat se per suam substantiam:

1.º quod per suam substantiam actuet suum intellectum et concurrat cum illo ad intellectionem, ad modum quo essentia divina dicitur habere locum speciei in beatis.[51]

Secundo modo potest intelligi quod in angelo eius intellectus dimanet ab essentia, constitutus in actu primo ad se intelligendum.

586 est *L, om. S* **586** Quid ergo est? *S*, est ergo omnino nihil (Ib.) *L* **588** in intellectu *om. L* **596** dicitur *add.* a Cajetano (Ib.) *L* **597** agente *add.* animae separatae (Ib.) *L* **599** probabiliora *S*, probabilem (Ib.) *L*

4 **602** est forma *add.* actu (VI 5, 5) *L*

Asimismo, ¿qué puede ser ese volverse hacia? No es un acto de conocimiento, porque es anterior al conocimiento, ni un tipo determinado de acción. ¿Qué es, por tanto?

Asimismo, mediante la mentada iluminación ¿se torna el alma tan sólo objetivamente inteligible o también inteligible formalmente en el entendimiento?

La primera hipótesis resulta insuficiente, para el autoconocimiento del alma, porque el objeto no podrá ser conocido, por más iluminado que se halle, si carece de unión con la potencia.

En la segunda hipótesis resulta que queda iluminado mediante la producción de una especie. En esto consiste, efectivamente, la iluminación formal del entendimiento agente; es más, no hay otra, como se dijo en páginas anteriores;[49] luego el alma se conoce a sí misma mediante especie, tesis que es la auspiciada.

Asimismo, no es exacta la afirmación de que la producción de tal especie se deba al entendimiento agente, como demuestran los argumentos contra Escoto;[50] se deberá, por tanto, a una infusión.

Y esos argumentos hacen más probable este punto de la tesis.

4. No obstante, hay estos argumentos:

[Primero]. El ángel no necesita de especie para su autoconocimiento, se conoce a sí mismo mediante su propia sustancia; parejamente el alma. La inferencia es evidente, porque el ángel es capaz de ello precisamente por ser forma inteligible, y ser además subsistente, característica que también el alma posee.

Segundo. Lo inteligible que está presente al entendimiento por sí mismo, también por sí mismo puede ser entendido y se hace superflua la mediación de la especie; ahora bien, en el alma separada la sustancia está presente al entendimiento de manera superlativa; luego la especie resulta superflua.

5. Respuesta al primer argumento: el antecedente no es cierto.

Segundo, dado que lo sea, la inferencia es incorrecta, porque hay una doble posibilidad de entender que el ángel se conozca a sí mismo por su propia sustancia:

Una primera: su propia sustancia actualiza su entendimiento y concurre con él a la intelección, del mismo modo que la esencia divina se dice que hace a veces de especie en los bienaventurados.[51]

Segunda posibilidad: en el ángel su entendimiento dimana de la esencia constituido ya en acto primero para la autointelección.

---

[49] d. 9, q. 2 (3.ª concl.), n. 14.

[50] supra, n. 2, lin. 435-453.

[51] Cfr. *De Deo*, II 12, 6; d. 5, q. 5.

Et uterque modus est probabilis, neuter tamen videtur habere locum in anima separata.

De secundo patet ex dictis.[52]

De primo etiam patet, quia anima est adeo imperfecta quod est vera forma forma corporis et non habet immaterialitatem requisitam ut supplere possit rationem speciei intelligibilis, et hoc facit illam esse intelligibilem non actu, sed potentia, quia per se non potest actuare intellectum.

Adde quod inter illos duos modos, primus est minus probabilis, quia difficile intelligitur quomodo substantia spiritualis possit per se actuare intellectum et immediate concurrere ad intellctionem sui effective.

6. Ad secundum respondetur quod licet anima separata sit suo intellectui coniunctissima realiter, tamen intelligibiliter non est <illi> coniuncta, et ideo necessaria est species, sicut etiam lumen quod est intra visum non potest per se videri, nec calor, qui est supra tactum, sentiri, quia illa materialis coniunctio non sufficit ad cognitionem, nisi adsit intentionalis.

Haec pars est probabilis, tamen quia res obscura est, in qua non potest esse evidentia, et opinio D. Thomae probabiliter defendi potest, non videtur desserenda. Et ideo credi potest quod anima separata se intelligit immediate sine alia specie.

7. Et quia difficultas huius sententiae est in explicando cur in corpore non se intelligit aut quid illi conferat separatio, ideo notandum quod animam ⌈se⌉ intelligere stat dupliciter, ut de angelo dictum est.[53]

1.º quod essentia animae quasi actuet intellectum suum ad cognitionem sui, et quod cum illo concurrat ad intellectionem.

2.º quod intellectus ipse se solo id efficiat.

5 **617** Et... probabilis *om* *L* **619** ex dictis *add.* cum ostendimus intellectum humanum de se esse nudam potentiam, ac tabulam rasam (Ib.) *L* **625-628** Adde... effective *om. L*

6 **631** illi] sibi *S* **635-636** in... evidentia *om. L* **637** non... desserenda *om. L* **638** alia specie *add.* instar Angelorum (VI 5, 6) *L*

7 **641** se *L, om. S* **643-645** 1º... efficiat *om. L*

Ambas posibilidades son probables, pero ninguna de ellas, al parecer, es realidad en el alma separada.

Acerca de la segunda las afirmaciones anteriores proporcionan evidencia.[52]

Hay también evidencia en torno a la primera, porque el alma es harto imperfecta por ser verdadera forma del cuerpo y carecer de la inmaterialidad requerida para poder suplir la índole de especie inteligible y ello hace que sea inteligible no en acto, sino en potencia, porque ella es de suyo incapaz de actualizar el entendimiento.

Hay más: la primera de las dos mencionadas posibilidades es menos probable, porque se entiende dificilmente cómo una sustancia espiritual pueda de suyo actualizar el entendimiento y concurrir inmediatamente de manera efectiva a la intelección de sí misma.

6. Respuesta al segundo argumento: por más que el alma separada goce de máxima unión real con su entendimiento, carece de esa unión en el plano de la inteligibilidad, y, por ello, se hace necesaria la especie, del mismo modo que la luz, que se halla en el interior de la vista, no puede ser vista por sí misma, ni el calor, que se halla en la superficie del tacto, puede ser percibido, porque para el conocimiento no basta la referida unión material, si no existe la intencional.

Este punto de la tesis es probable; no obstante, dadas la obscuridad del asunto, en el que la evidencia es imposible, y la probabilidad de la opinión de Santo Tomás, no parece que deba ser abandonado. Y, por lo mismo, se puede aceptar que el alma separada goza de inmediata autointelección sin necesidad de ulterior especie.

7. Y como la dificultad de esta teoría reside en explicar cómo unida al cuerpo carece de autointelección o qué sea lo que le confiere la separación, se hace precisa una observación: es doble la posibilidad de autointelección que posee el alma, como en el caso del ángel:[53]

Primera, la esencia del alma actualiza, por así decir, el propio entendimiento para su autoconocimiento y concurre con él a la intelección.

Segunda, el propio entendimiento la produce por sí solo.

---

[52] d. 9, q. 5 (3.ª concl.), n. 4; cfr. d. 5, q. 4 (1.ª concl.), n. 10 et passim in d. 5.

[53] supra, n. 5.

Si primo modo ponitur fieri, dicendum quod anima in corpore non potest habere hoc munus, dum est in corpore, quia cum tunc informet corpus et habeat modum formae materialis, non potest exercere effectum formae substantialis. Et ideo, dum est in corpore, dicitur intelligibilis in potentia, quia non potest per se intelligi, sed per alienas species.

Si vero secundo modo dicatur fieri, dicendum est quod intellectus in actu primo ex natura sua est constitutus ad cognoscendum se et suam animam, tamen, dum est / anima in corpore, non potest *S 279* exire in actum secundum, propter colligationem quam habet cum sensibsus a quibus dependet in operari, ut patet in aliis rebus, nam {licet intellectus sit constitutus ⌈in actu primo⌉ per species intelligibiles, non potest uti illis, nisi sensus comitetur intellectum. Quia ergo sensus non possunt comitari intellectum circa cognitionem ⌈distinctam⌉ animae, ideo} non potest anima in corpore habere talem cognitionem, extra corpus vero habet illam.

Et iste secundus modus facilior esse videtur et solvit difficultates, illa excepta, quod anima impeditur a corpore, de quo infra.[54]

Ista solutio iuvatur ex multis quae supra diximus, *d. 9*,[55] de modo intelligendi animae in corpore, ubi reddidimus rationem huius colligationis quam intellectus cum sensibus habet, dum anima est in corpore.

QUAESTIO 6

Quomodo anima separata intelligat Deum et res alias immateriales

1. Diximus quomodo anima separata se cognoscat, quoniam cognitio sui est prima operatio natauralis in unaquaque re spirituali. Nunc est videndum quomodo alia a se cognoscat et quomodo intelligat

648 informet... et *om. L* **654** 279] 268 *S* **656** ut... rebus *S*, sicut ad intelligenda obiecta alia externa (Ib.) *L* **657** intellectus *om. P* **657** in actu primo *P*, *om. SL* **658** intellectum *om. P* **658** ergo *om. P* **659** distinctam *P*, *om. SL* **660** ideo *add.* etc. *P* **660** anima *S*, ipse [intellectus] (Ib.) *L*

Si se acepta el primer modo de autointelección, urge afirmar que el alma unida al cuerpo es incapaz de tal función mientras está unida, porque a la sazón está informando al cuerpo y posee el modo de una forma material y, consiguientemente, no puede ejercer el efecto de una forma intencional; por ello precisamente, mientras está unida al cuerpo, se dice inteligible en potencia, al no poder entenderse por sí misma, sino por especies ajenas.

Si se afirma el segundo modo de autointelección, importa afirmar que el entendimiento, en virtud de su propia naturaleza, se halla constituido en acto primero para el conocimiento de sí mismo y de su alma, pero que no puede prorrumpir en acto segundo, mientras el alma está en el cuerpo, por el hecho de estar ligado a los sentidos, de quienes depende en su obrar, como queda claro en los otros conocimientos, porque el entendimiento no puede hacer uso de las especies inteligibles, por más que se halle constituido por ellos en acto primero, si el sentido no acompaña al entendimiento; consiguientemente, como los sentidos no pueden acompañar al entendimiento, cuando se trata del conocimiento claro y distinto del alma, no puede el alma unida al cuerpo tener tal conocimiento; lo tiene, en cambio, separada del cuerpo.

Este segundo modo de autointelección aparece como más fácil, y resuelve las dificultades, si se exceptúa la de que el cuerpo representa un impedimento para el alma, sobre la que volveremos en líneas posteriores.[54]

Esta solución encuentra apoyo en numerosas afirmaciones hechas anteriormente, *d. 9*,[55] acerca del modo de entender que tiene el alma unida al cuerpo; allí dimos razón del hecho de estar ligado el entendimiento a los sentidos, mientras el alma está en el cuerpo.

CUESTIÓN 6

Modo de intelección que el alma separada tiene de Dios y de las demás cosas inmateriales

1. Hemos hablado del modo de autoconocimiento que posee el alma separada, porque en todo ser espiritual el conocimiento de sí mismo es la primera operación natural. En este momento importa considerar el modo de conocimiento que tiene de las cosas distintas de sí misma, y su modo de entender a Dios y las demás sustancias inmateriales, ya sea ángel o almas separadas.

---

[54] d. 14, qq. 8 et 9 (specialiter q. 9).
[55] d. 9, q. 7.

Deum et alias substantias immateriales sive angelum sive animas separatas.

Et supponendum est quod anima separata cognoscit aliqualiter Deum et substantias separatas, quia est evidens. Inquirimus autem modum quo illas cognoscimus.

2. Prima conclusio: Anima separata cognoscit Deum per essentiam animae, sicut cognoscit se.

Est notandum quod loquimur de naturali cognitione quam anima potest habere ex propria natura, non de illa quam Deus posset infundere. Et similiter loquendum est de aliis rebus. Anima ergo per veram scientiam non potest cognoscere Deum per essentiam Dei, quia haec est supernaturalis cognitio, quae ex sola gratia habetur; cognoscit ergo illum per essentiam animae.

Probatur. Quia nataurale est, cognito effectu, devenire in cognitionem causae; sed anima est effectus Dei et ipsa anima cognoscit se evidenter et comprehensibiliter, et cognoscendo se, cognoscit se esse creaturam producibilem per creationem; ergo cognoscit per se creatorem suum.

Confirmatur. Nam anima non tantum est effectus, sed quaedam imago et similitudo Dei, vel saltem ad imaginem Dei facta —nihil enim creatum potest esse perfecta imago Dei—. Anima ergo se intuens intuetur quamdam Dei similitudinem; ergo per illam cognoscit Deum, non clare, sed imperfecto modo, quia non potest Deum aliter creatura cognoscere. Verum est tamen quod anima non tantum per se, sed etiam per cognitionem aliarum creaturarum, et praecipue animarum et angelorum, potest Deum cognoscere, quia aequaliter procedunt rationes factae.

An vero, naturalier loquendo, possit anima separata habere
aliam maiorem Dei cognitionem tri/butam illi a Deo speciali provi- *S 279v*
dentia naturali, in qua eius beatitudo naturalis consisteret, alia quaestio est quae ex multis principiis Theologiae pendet.

2 **680** naturali *om. L* **682** Et... rebus *om. L* **683** veram *S,* naturalem (VI 6, 1) *L* **683** per essentiam *add.* increatam (Ib.) *L* **686** Probatur *add.* a posteriori consequentia (Ib.) *L* **687** ipsa anima *add.* separata (Ib.) *L* **691-692** sed quaedam *add.* non vulgaris (Ib.) *L* **692** vel... Dei *om. L* **703** Theologiae *S,* alterius loci, *add.* propriis (Ib.) *L*

Y de inmediato se supone que el alma separada conoce de alguna manera a Dios y a las sustancias separadas, porque ello es evidente. Investigamos, empero, el modo de conocerlas.

2. Primera tesis: El alma separada conoce a Dios a través de la esencia del alma, del modo como se conoce a sí misma.

Urge observar que hablamos del conocimiento natural que puede el alma tener en virtud de su propia naturaleza, no del que Dios pudiera infundirle. Y pareja afirmación importa hacer a propósito de los otros conocimientos. El alma, pues, con verdadera ciencia, no puede conocer a Dios a través de la esencia de Dios, porque este conocimiento es sobrenatural, debido exclusivamente a la gracia; lo conoce, pues, a través de la esencia del alma.

Prueba: Es natural que, mediante el conocimiento del efecto, se llegue al conocimiento de la causa; ahora bien, el alma es efecto de Dios, y el alma se conoce a sí misma con evidencia comprehensiva y, al conocerse, conoce que es una criatura susceptible de ser producida por creación; luego conoce por sí misma a su creador.

Confirmación: El alma no se limita a ser efecto, es también una cierta imagen y semejanza de Dios, o al menos hecha a imagen de Dios; en efecto, ninguna criatura puede ser imagen perfecta de Dios; por tanto cuando el alma se intuye, intuye una cierta semejanza de Dios; luego a través de ella conoce a Dios, no de manera clara, sino imperfecta, porque la criatura no es capaz de conocer a Dios de otro modo. Verdad es, sin embargo, que el alma puede conocer a Dios no sólo a través de sí misma, sino a través del conocimiento de las demás criaturas, y especialmente de las almas y de los ángeles, porque los razonamientos hechos poseen pareja validez.

Cuestión distinta, que pende de numerosos principios de Teología, es si, en un plano natural, puede el alma separada poseer otro mayor conocimiento de Dios, comunicado por Dios con especial providencia natural, en el cual consistiría su bienaventuranza natural.

3. Secunda conclusio: Anima separata cognoscit angelum et alias animas per speciem illorum, non tantum per essentiam ipsius animae.

Videtur esse contra D. Thomam, *q. 89, a. 2, in corpore*,[56] ubi ait animam separatam habere cognitionem aliarum animarum et angelorum per modum substantiae suae. Sed vere non est contra illum, nam *ad 2*[57] dicit quo anima separata intelligit angelum per similitudinem divinitus impressam. De aliis vero animabus nihil dicit.

Notandum ergo pro intelligentia conclusionis quod anima separat {convenit in specie cum aliis animabus; cum angelis vero tantum convenit aliquo modo in gradu essendi, et in illo non habet esse completum. Et hinc est quod ipsa anima ex vi cognitionis quam de se habet potest alias animas, quoad communem et essentialem rationem, quidditative comprehendere, quia eadem est ratio in illa et in omnibus aliis.

<Utrum> possit alias animas in particulari distincte cognoscere? Non potest vero id facere per essentiam suam, quia haec non repraesentat illi propriam singularitatem aliarum animarum, sed tantum communem rationem, et ad hoc non indiget propriis speciebus repraesentantibus singulas animas.

Dices: Per speciem universalem potest anima separata cognoscere singularia; ergo cum anima per essentiam possit cognoscere rationem communem, per illam etiam poterit cognoscere omnia singularia.

Respondetur argumentum procedere in opinione negantium species singularium, et ideo dixi supra[58] quod in hoc est maius dubium in opinione D. Thomae. In nostra enim antecedens est falsum, ut patet ex dictis, *d. 9*.[59]

Hic, in opinione D. Thomae, posset dici argumentum non procedere, nam antecedens habet verum quando universale cognoscitur per speciem abstractam a phantasmate rei singularis, in qua specie universale repraesentatur ab operante; et forte per illam speciem non possunt, secundum D. Thomam, cognosci omnia singularia, sed tantum illud ex cuius phantasmate fuit abstracta. Et hac ratione, anima separata per essentiam suam non potest alias animas in

3 **713-714** convenit... modo *om. P* **714** et... illo *S*, in quo *P* **717** quidditative *om. P* **717** in illa *om. L* **717-718** et... aliis *S*, ac in aliis *P* **719** Utrum] ut *S* **735** ab operante *S*, abstracte (VI 6, 2) *L*

3. Segunda tesis: El alma separada conoce al ángel y a las otras almas por la especie que de ellos tiene, no solamente a través de la esencia de la propia alma.

La tesis parece contraria a la de Santo Tomás, *q. 89, a. 2, in corpore*,[56] donde afirma que separada posee conocimiento de las otras almas y de los ángeles a través de su propia sustancia; pero en realidad no es contraria, porque en *ad* 2[57] dice que el alma separada posee intelección del ángel a través de una semejanza imprimida por Dios; nada dice, en cambio, de las otras almas.

Importa observar para comprensión de la tesis que el alma separada conviene en la especie con las otras almas; en cambio, con los ángeles sólo tiene en común, en alguna medida, el *status* ontológico y en él carece de ser completo. Y de ahí que la propia alma, en virtud del conocimiento que posee de sí misma, puede tener una comprehensión quidditativa de las otras almas en su dimensión común y esencial, porque es una misma esa dimensión esencial en ella y en todas las otras.

¿Podría conocer distintamente las otras almas en particular? No puede hacerlo a través de su propia esencia, porque la esencia no le hace presenta la propia singularidad de las otras almas, sino la dimensión común solamente, y para esto no necesita de especies propias que representen cada una de las almas en singular.

Objeción: A través de una especie universal puede el alma separada conocer los objetos singulares; luego el alma, que puede conocer a través de la esencia la dimensión común esencial, podrá a través de ella conocer también todos los singulares.

Respuesta: la argumentación es válida en opinión de quienes niegan las especies singulares, y por ello he afirmado anteriormente[58] que en este asunto el problema es mayor dentro de la opinión de Santo Tomás. Porque en la nuestra el antecedente es falso, como demuestran las investigaciones precedentes, *d. 9*.[59]

Para el caso concreto, dentro de la opinión de Santo Tomás, podría decirse que la argumentación no es válida, porque el antecedente goza de verdad cuando el universal es conocido a través de una especie abstraída del fantasma de un objeto singular, especie en la que el universal es representado por el sujeto de la operación; pero quizá no sea posible conocer a través de tal especie todos los objetos singulares, según Santo Tomás, sino solamente aquel de cuyo fantasma ha sido abstraída.

---

[56] 1 p.
[57] 1 p., q. 89, a. 2, ad 2.
[58] ?
[59] d. 9, q. 3 (2.ª concl.), n. 5.

particulari distincte cognoscere. Et videtur colligi ex *q. De Anima, a.* *<17>, ad 4.*[60]

Simile est de aliis intelligentiis idque maiore ratione. Anima enim per suam essentiam ut plurimum potest arguitive cognoscere quod ipsa habet infimum locum in intellectualibus, et in eo habere esse incompletum. Et hinc posset inferre ad perfectionem universi pertinere quod sint tales substantiae in mundo, non tamen cognosceret per substantiam suam distinctius aliquid de intelligentiis; ergo ut id possit, necessariae sunt illi species.

4. Sed d i c e s non oportere quod anima habeat distinctam cognitionem singularium animarum nec perfectiorem cognitionem intelligentia/rum, et ita non indigere speciebus. *S 280*

Vel certe d i c e s quod, licet habeat cognitionem, non indiget speciebus, quia unamquamque animam et intelligentiam potest per propriam illius substantiam cognoscere, sicut cognoscit se per suam. Par enim est ratio, cum omnes istae substantiae sint intelligibiles actu,

Ad p r i m u m respondetur id non esse rationabile:

1.º Quia anima, {cum rationalis sit, ex natura sua est etiam sociabilis; habet enim consortium cum alii animabus et cum intelligentiis; ergo necesse est habeat propriam cognitionem illarum,} atque adeo proprias species.

I t e m, quia anima ex se habet lumen sufficiens ad habendam perfectiorem cognitionem animarum et angelorum quam habet illa communis et confusa; ergo est illi naturale habere species quae illi lumini adaequentur, alias superfluum esset tale lumen; sed cognittio Dei per essentiam non est animae naturalis; ergo non habet lumen naturale sufficiens ad illam cognitionem, tamen naturale est animae, cum habeat medium sufficiens ad cognoscendum Deum tam perfecte quantum suo lumine naturali potest; ergo similiter.

Ad s e c u n d u m respondetur illam fuisse opinionem Durandi, in 2, *d. 3, q. 6,*[61] qui idem dicit in angelis, scilicet quod unus cognoscat alium per essentiam illius.

Haec opinio est falsa, de qua *1 ⌈p.⌉, q. 56, a. 2.*

Et ratio est, quia substantia finita non potest per se uniri intellectui alterius nec actuare illum nec cum illo concurrere. Hoc enim soli

740 17] 12 *SL*

4 **750** 280] 279 *S* **755** rationabile *S*, verisimile (VI 6, 3) *L* **771** p. *L*, *om. S*

Y por esta razón no puede el alma separada conocer distintamente a través de su esencia las otras almas en particular. Y es, al parecer, corolario de *q. De Anima, a. 17, ad 4.*[60]

Es similar el conocimiento sobre las demás inteligencias separadas, y con mayor razón. En efecto, como mucho es posible que el alma posea, a través de su esencia, conocimiento discursivo de que tiene entre las sustancias intelectuales un rango ínfimo y que dentro de él tiene un ser incompleto. Y de ahí puede inferir que la perfección del universo está exigiendo la existencia de tales sustancias en el mundo, pero a través de su sustancia no conocería con mayor distinción a las inteligencias; luego para que ello fuera posible, le serían necesarias las especies.

4. Objeción: no es preciso que el alma posea un conocimiento distinto de las almas singulares ni uno perfecto de las inteligencias, y, consiguientemente, no necesite de especies.

O al menos, se puede objetar que no necesita de especies, aunque posea el mentado conocimiento, por ser capaz de conocer a cada una de las almas e inteligencias a través de la sustancia de éstas, de la misma manera que se conoce a sí misma a través de la suya. La razón, efectivamente, es similar, puesto que todas esas sustancias son inteligibles en acto.

Respuesta a la primera objeción: No es razonable.

Primero, porque el alma, en virtud de su propia naturaleza, es también sociable, por ser racional, y, por otro lado, está en comunión con las otras almas y con las inteligencias; luego es necesario que posea conocimiento propio de ellas y, por lo mismo, especies propias.

Asimismo, el alma posee de suyo luz suficiente para tener un conocimiento de las almas y de los ángeles más perfecto que el mencionado común y confuso; luego le resulta natural la posesión de especies que se ajusten a esa luz, de lo contrario esa luz sería superflua; ahora bien, el conocimiento de Dios a través de la esencia no es natural para el alma; luego no posee luz natural suficiente para dicho conocimiento, sin embargo sí le resulta natural, cuando posee un medio suficiente para conocer a Dios tan perfectamente como le es posible en virtud de su luz natural; nuestro caso, consiguientemente, es similar.

Respuesta a la segunda objeción: Ésa fue la opinión de Durando, en *2, d. 3, q. 6,*[61] el cual hace la misma afirmación en los ángeles, a saber, que uno conoce a otro a través de la esencia de este otro.

Esta opinión es falsa y viene estudiada en *1 p., q. 56, a 2.*

Razón: una substancia finita no puede unirse por sí misma al entendimiento de otra, ni actualizarla, ni concurrir con él. Estas funciones se atribuyen exclusi-

---

[60] ?

[61] nn. 10 sqq.: *o. c.*, f. 139 sqq.

Deo tribuitur propter suam infinitam virtutem, et in illo etiam difficile intelligitur.

A d d e quod a rebus sensibilibus ad intelligibilia ascendendo debemus proportionaliter loqui; sed res actu sensibiles non per se movent sensus, sed per species; ergo.

I t e m, {quia si anima separata aliam intelligeret per illius substantiam, non intelligeret illam cum ipsa vellet, sed cum vellet alia illi uniri; qui non est rectus ordo:} intelligit ergo ⌊substantias immateriales⌋ per species earum.

5. Sed ⌊unde⌋ habeat anima illas species? Communiter dicitur quod per infusionem a Deo. Insinuat D. Thomas, supra.[62] Probabiliter posset dici quod anima separata recipit illas species ab ipsis substantiis spiritualibus, sicut albedo imprimit species in visu.

P r o b a t u r a paritate rationis: albedo imprimit speciem sui in visu, quia est actu visibilis, ut probatum est <*d. 7*>;[63] sed angelus est actu intelligibilis; ergo potest imprimere speciem sui in anima separata. Patet consequentia a fortiori: obiectum enim sensibile efficit speciem sui, licet illa quodammodo sit immaterialior; sed angelus —et anima separata— est forte immaterialior quam species sui; ergo poterit illam efficere.

C o n f i r m a t u r. Nam ideo ponitur intellectus agens ad efficiendas species, quia phantasma est materiale et non potest efficere species immateriales; si vero phantasma esset spirituale, id posset, / et *S 280v*
non poneretur intellectus agens; si ergo obiecta sunt spiritualia, poterunt efficere species sui in intellectu.

C o n f i r m a t u r. Quia res actu talis potest imprimere sui similitudinem in id quod est in potentia tale; sed substantiae spirituales sunt actu intelligibiles, et intellectus est in potentia ad earum similitudines; ergo.

C o n f i r m a t u r. Istae enim species sunt res imperfectae, producibiles propria actione ex praesupposito subiecto; ergo non est cur ab angelo non possint produci.

780 illam *om. P* **780** ipsa *om. P* **781-782** substantias immateriales *L*, substantiam immaterialibus [!] *S*

5 **783** unde *L*, ut *S* **788** d. 7] disposit^{e} 5 *S* **795** phantasma *S*, phantasia (VI 6, 4) *L*

vamente a Dios, en razón de su infinita virtualidad, e incluso en él hay dificultad para entenderlo.

Hay más: debemos expresarnos de modo análogo al ascender del plano de lo sensible al de lo inteligible; ahora bien, los objetos sensibles en acto no estimulan los sentidos por sí mismos, sino por las especies; luego.

Asimismo, si el alma separada entendiese a la otra alma a través de la substancia de esta otra, no la entendería justamente cuando ella deseara, sino cuando esta otra deseara unírsele; y éste es un procedimiento desacertado; entiende, pues, las substancias inmateriales mediante las especies que de ellas posee.

5. ¿Pero cuál es el origen de dichas especies? La infusión por parte de Dios, según la afirmación general. Santo Tomás la apunta en el texto anterior.[62] Podría afirmarse con probabilidad que el alma separada recibe de las propias substancias espirituales dichas especies, del mismo modo que la blancura imprime en la vista la especie de sí misma.

Prueba por paridad de razonamiento: La blancura imprime en la vista la especie de sí misma, por ser visible en acto, como quedó probado en *d. 7*;[63] ahora bien, el ángel es inteligible en acto; luego puede imprimir en el alma separada la especie de sí mismo. La inferencia resulta evidente con mayor razón: en efecto, el objeto sensible produce una especie de sí mismo, por más que ella goce, en cierta medida, de mayor inmaterialidad; ahora bien, el ángel —y el alma separada— goza quizá de mayor inmaterialidad que la especie de sí mismo; luego es capaz de producirla.

Confirmación: Se establece el entendimiento agente para producir especies, justamente porque el fantasma es material e incapaz de producir especies inmateriales; en cambio, si el fantasma fuese espiritual, sería capaz y no se establecería el entendimiento agente; por tanto, si los objetos son espirituales, serán capaces de producir especies de sí mismos en el entendimiento.

Confirmación: Un ser de tal índole en acto es capaz de imprimir una semejanza de sí mismo en otro de tal condición en potencia; ahora bien, las substancias espirituales son inteligibles en acto y el entendimiento está en potencia respecto a la semejanza de tales substancias; luego...

Confirmación: Las mencionadas especies son cosas imperfectas, susceptibles de ser producidas por una acción propia a partir de un sujeto previamente dado; luego no hay razón para que no sean susceptibles de ser producidas por el ángel.

---

[62] Cfr. in hac d. not. 57. Cfr. 1 p., q. 89, a. 1, ad 3; a. 3; a. 4.
[63] q. 3, pp. 341, 35 sq.

6. Contra arguitur:

1.º Quia talis productio speciei deberet esse ⌊naturalis⌋ et deberet ⌊fieri⌋ immediate per substantiam angeli; videtur autem impossibile quod creatura aliquid efficiat immediate per substantiam suam.

2.º, sequeretur quod de facto unus angelus imprimeret speciem sui in alio, etc.; ergo.

3.º Solus Deus movet efficaciter voluntates; sed intellectus non est ignobilior voluntate; ergo.

4.º Species debet esse immaterialior, quia est forma actu intelligibilis; ergo non potest produci a substantia spirituali.

7. Ad primum respondetur quod non inconvenit angelum immediate per substantiam suam efficere species intentionales. Color enim immediate illas efficit, ut proprium agens. Nec inconvenit substantiam esse immediatum principium alicuius actionis, praecipue assimilative in esse reali vel intentionali.

Ad secundum negatur sequela, nam de facto omnes angeli receperunt totam suam perfectionem a principio et omnes species intelligibiles, et ideo non est cur iterum illas recipiant.

Sed contra. Quia etiam anima tantum debet perfici a Deo, cum ab illo tantum creetur et conservetur.

Respondetur negando antecedens. Multae enim res creantur a Deo, quae postea in actionibus suis iuvantur ab aliis creaturis, ut unus angelus illuminetur ab alio.

Ad tertium. Non est simile, quia voluntas non movetur effective ab alio quoad actum primum; intellectus ⌈vero⌉ etiam constituitur in actu primo ab obiecto.

Ad quartum nego antecedens. Illa enim substantia spiritualis est immaterialior quolibet accidenti.

2.º, dato antecedenti, negatur consequentia. Et est instantia in obiectis sensibilibus.

6 **807** naturalis *L*, immaterialis *S* **808** fieri *L*, ferri *S* **813** ignobilior *S*, nobilior (!) (VI 6, 5) *L* **813** ergo *add.* neque in intellectum agens aliud, praeter Deum, imprimere potest speciem (Ib.) *L* **814** immaterialior *S*, immaterialiter, *add.* quam obiectum repraesentatum (Ib.) *V*

7 **820** reali vel *om. L* **823** iterum *S*, aliunde (Ib.) *L* **830** vero *L*, *om. S*

6. Argumentación en contra:

Primero. Tal producción de la especie debería ser natural y debería originarse inmediatamente mediante la substancia del ángel; ahora bien, al parecer, hay imposibilidad en que la criatura produzca algo inmediatamente mediante la substancia.

Segundo. Una consecuencia: De hecho, un ángel imprimiría en otro una especie de sí mismo. El consiguiente, etc.; luego.

Tercero. Sólo Dios mueve eficazmente la voluntad; ahora bien, el entendimiento no es menos noble que la voluntad; luego.

Cuarto. La especie debe gozar de mayor inmaterialidad, por ser una forma inteligible en acto; luego no es susceptible de ser producida por una substancia espiritual.

7. Respuesta al primer argumento: No hay dificultad en que el ángel produzca especies intencionales inmediatamente, como agente adecuado. Tampoco hay inconveniente en que la substancia sea principio inmediato de una determinada acción, muy especialmente cuando es una acción portadora de una semejanza en el ser real o intencional.

Al segundo argumento: Se niega la consecuencia: de hecho todos los ángeles han recibido su perfección total desde el principio, y también todas las especies inteligibles, y, por lo mismo, no hay razón para una reiterada recepción de especies.

Réplica: También el perfeccionamiento del alma es debido exclusivamente a Dios, porque a Dios se debe exclusivamente su creación y conservación.

Respuesta: Se niega el antecedente. En efecto, son muchos los seres, que, una vez creados por Dios, gozan posteriormente de la colaboración de otras criaturas; por ejemplo, un ángel que es iluminado por otro ángel.

Al tercer argumento: No hay paridad, porque mientras la voluntad no es movida eficientemente por otro respecto al acto primero, el entendimiento se constituye en acto primero también por influjo del objeto.

Al cuarto argumento: Niego el antecedente. Porque la susodicha substancia espiritual goza de mayor inmaterialidad que cualquier accidente.

Segundo, admitido el antecedente, se niega la inferencia. Y el apremio se produce en los objetos sensibles.

Et probabilis est haec sententia et tribuitur Alensi.[64] Et rationes pro illa factae videntur urgentes et urgentiores quam factae pro opposita.

8. D u b i u m tamen est an per has species cognoscat anima separata perfecte alias animas et angelos.

Et circa hoc videtur certum, quantum materia patitur, quod anima separata perfecte comprehendit alias animas separatas sicut se.

Sunt enim eiusdem perfectionis essentialis et cognoscendo essentiam suam, cognoscit essentiam omnium. Gradus vero individuales facile possunt intelliigi. Parum enim supra essentialem ⌜perfectionem addunt⌝.

2.º Rationes, quibus supra[65] probavimus animam se perfecte cognoscere, probant de aliis animabus, quantum ad naturalia; secus quantum ad su/pernaturalia et actus liberos. Haec enim sunt alterius *S 281*
rationis.

9. De cognitione vero angelorum est maius d u b i u m. D. Thomas, supra,[66] ait quod loquendo de cognitione naturali, anima separata habet imperfectam et deficientem cognitionem angelorum; et *a. 3,*[67] insinuat quod haec cognitio est «quasi in communi et confusa». Idem colligitur ex *a. 1.*[68] Haec sententia difficilis est.

10. Et dico, 1.º quod anima separata habet propriam cognitionem et intuitivam cuiusque angeli:

1.º Quia cognoscit quemlibet angelum per propriam speciem illius; ergo.

Antecedens patet:

1.º Quia species rerum spiritualium dimanant ab obiectis; ergo in qualibet re dimanat propria illius species.

2.º Licet infundantur a Deo, nulla est ratio cur Deus non infunderet animae propriam speciem cuiusque angeli, ut per illam possit cognoscere singulos.

8 **840** perfecte *om. L* **843-844** et... omnium *om. L* **845-846** perfectionem addunt *L, om. S* **849** 281] 280 *S* **849-850** Haec... rationes *S,* cum harum rerum mensura non ex natura pendeat, sed ex gratia, atque libertate (VI 6, 6) *L*

9 **854** in communi *S,* in genere (Ib.) *L*

Y esta teoría es probable y viene atribuida al Alense.[64] Y las razones en su favor parecen hacer fuerza y más fuerza que las razones en favor de la contraria.

8. Hay, con todo, un problema: ¿Mediante las referidas especies conoce el alma separada perfectamente las otras almas y los ángeles?

Y en este punto parece cierto, dentro de la obscuridad del tema, que el alma separada comprehende perfectamente a las otras almas como a sí misma.

Primero. Son, en efecto, de la misma perfección esencial y conociendo su propia esencia, conoce la esencia de todas. Las diferencias individuales de *status* son fácilmente inteligibles por lo poco que añaden sobre la perfección esencial.

Segundo. Las razones con que en líneas anteriores[65] hemos probado el conocimiento perfecto que el alma tiene de sí misma prueban el que tiene de las otras almas, en la esfera de lo natural; cosa distinta es en la esfera de lo sobrenatural y en la de los actos libres. Éstas son esferas de otro orden.

9. El problema es mayor cuando se trata del conocimiento de los ángeles. Santo Tomás, en un texto anterior,[66] afirma que en el ámbito del conocimiento natural el alma separada posee un conocimiento imperfecto y deficiente de los ángeles; y en *a. 3*[67] sugiere que dicho conocimiento es «general, por así decir, y confuso». Lo mismo se desprende del *a. 1*.[68] Esta teoría tiene dificultades.

10. Enuncio la primera tesis: El alma separada posee conocimiento propio e intuitivo de cada uno de los ángeles.

Primero. A cualquier ángel lo conoce mediante especie propia del mismo.

Se evidencia el antecedente.

Primero, las especies de los seres espirituales dimanan de los objetos; luego en cualquier ser dimana una especie propia del mismo.

Segundo, aunque sean infundidas por Dios, no hay razón alguna para que Dios no infunda al alma una especie propia de cada ángel para que ella pueda conocerlos en particular.

---

[64] Cfr. *Summa theol.*, p. 2, q. 40: *o. c.*, pp. 130 sqq.
[65] d. 14, q. 5, n. 1.
[66] Cfr. not. 56.
[67] 1 p., q. 89, a. 3.
[68] *Ibid.*, a. 1.

<2.º> Nam vera ratio propter quam anima separata ex natura sua habet cognitionem intelligentiarum est propter societatem quam habet cum illis, ut D. Thomas, *De Anima, a. 17*; sed ad hanc societatem non sat est cognitio confusa nisi singulas personas cognoscat quibus associari debet; alias habet se anima inter angelos ut homo caecus inter homines qui cognoscit esse homines, non tamen iudicat in particulari de illis. Haec autem est magna imperfectio.

<3.º> Si tantum confuse cognosceret, non indigeret speciebus ad cognoscendum angelum. Per suam enim substantiam potest confuse cognoscere, ut supra[69] dictum est. Sed recipit species angelorum, ut D. Thomas[70] docet; ergo habet propriam eorum cognitionem.

11. Secunda conclusio: Haec cognitio angelorum in anima separata est quidditativa et distincta.

An vero sit comprehensiva, problema est quod certe sciri non potest.

Prima pars probatur. Intellectus enim noster est cognoscitivus «quod quid est», nec in accidentibus sistit; ergo, cum habeat proprias species angelorum, repraesentantes propriam essentiam, cognoscit ⌊illam⌋ lumine naturali, maxime quia essentiae angelorum sunt finitae. Nec est cur ab intellectu nostro cognosci non possint quidditative in statu separationis in quo assimilantur angelis in modo essendi et in speciebus.

Secunda pars probatur. Quia comprehendere ratione multum addit supra cognitionem quidditativam. Ad cognitionem enim quidditativam sat est cognoscere omnia praedicata essentialia; ad comprehensionem vero necesse est cognoscere omnes proprietates rei, et cognoscere et penetrare omnes rationes illius. Et beati Deum quidditative cognoscunt, non autem comprehendunt.

An ergo angeli sint excelentiores ipsa anima et habeant altiorem modum cognoscendi, scilicet sine discursu et per universaliores species?

Forte excedunt capacitatem animae nec ab ea comprehendi possunt.

10 **866** 2º] 3º *S*   **873** 3º] 4º *S*

11 **882** quod quid est *S*, quidditatum (VI 6, 8) *L*   **883-884** illam *L*, illas *S*   **894** An *S*, Cum *L*, tum (!) *V*

Segundo. La verdadera razón por la que el alma separada posee en virtud de su propia naturaleza conocimiento de las inteligencias no es otra que la vida de comunicación con ellas, según Santo Tomás, *De Anima, a. 17*; ahora bien, para una vida de comunicación no basta el conocimiento confuso, sin conocer a cada una de las personas, con las que debe comunicarse, de lo contrario, la situación del alma entre los ángeles es la de un hombre ciego entre los hombres, el cual conoce que hay hombres pero carece de un juicio particular sobre ellos. Lo que constituye una enorme imperfección.

Tercero. Si poseyera exclusivamente un conocimiento confuso, no necesitaría de especies para conocer al ángel. Mediante su propia substancia, efectivamente, podría alcanzar ese conocimiento confuso, como se ha dicho en líneas anteriores;[69] ahora bien, según doctrina de Santo Tomás,[70] recibe especies de ángeles; luego posee conocimiento propio de ellos.

11. Segunda tesis: En el alma separada este conocimiento de ángeles es quidditativo y distinto.

Si, por otro lado, es comprehensivo, es problema que no puede saberse con certeza.

Prueba de la primera parte: Es función de nuestro entendimiento conocer el «quid est», sin detenerse en los accidentes; luego conoce con luz natural la esencia propia de los ángeles, al poseer especies propias que la representan, máxime cuando las esencias de los ángeles son finitas y no hay razón para que nuestro entendimiento no pueda conocerlas quidditativamente en el estado de separación, en el que están asimiladas a los ángeles en sus modos de ser y en las especies.

Prueba de la segunda parte: La comprehensión racional supone un amplio plus sobre el conocimiento quidditativo. En efecto, para el conocimiento quidditativo basta conocer los predicados esenciales; en cambio, para la comprehensión es ineludible conocer todas las propiedades de la cosa, y conocer y penetrar todas sus dimensiones. Y los bienaventurados conocen a Dios quidditativamente, pero no lo comprehenden.

¿Quizá los ángeles aventajan a la propia alma y poseen un modo más alto de conocer, concretamente, sin necesidad de discurso y por medio de especies más universales?

Tal vez exceden la capacidad del alma sin que puedan ser comprehendidos por ella.

---

69 d. 14, q. 6 (2.ª concl.), n. 11.

70 ?

Ex alia vero parte, / cum sint finiti, poterunt comprehendi ab intellectu habente perfectas species eorum, praecipue inferiores angeli, qui non multum in perfectione animam excedunt. *S 281v*

Et in hoc nihil est certum, sed prior pars videtur probabilior.

12. D u b i t a t u r an anima separata possit cum alia loqui et cum angelis, et quis sit modus loquendi eorum.

I t e m, quomodo anima separata cogitationes et operationes liberas cognoscat.

In hoc modo eadem est ratio de anima et de angelis. Et ideo istae quaestiones relinquantur in materiam de angelis.

Satis sit scire animam separatam non posse cognoscere cogitationes nec operationes liberas, nisi ex voluntate illius cuius istae operationes sunt. Et hinc necesse est animabus separatis locutio qua proprium conceptum explicent, alias non possent civiliter vivere nec esset republica bene ordinata. Loquuntur vero modo angelico. Qui vero ille modus sit, docet D. Thomas, *1* ⌈*p.*⌉ *q.*<*107*>. Ego tamen puto illum modum esse hominibus ignotum.

QUAESTIO 7

Quid anima separata cognoscat in rebus materialibus et quomodo

1. N o t a has res dividi in tria genera: quaedam sunt ⌊singulares⌋, aliae universales, aliae sunt effectus et operationes rerum singularium. Et eorum hic est quaestio.

1.ª Utrum anima separata cognoscat singularia et quae.

2.ª An cognoscat facta quae contingunt in hac vita.

3.ª Utrum habeat scientiam ⌊naturalem⌋ rerum.

2. C i r c a p r i m a m, D. Thomas et eius discipuli sentiunt animam separatam cognoscere singularia. Quomodo autem, sunt anxii.

12 **914** p. *L, om S* **914** 107] 101 *SL* **915** hominibus *add.* in hac vita (VI 6, 9) *L*
1 **918** singulares *L,* singularium *S* **923** naturalem *L,* naturalium *S*

Pero, por otra parte, al ser finitos, podrán ser comprehendidos por un entendimiento que posea de ellos especies perfectas, muy especialmente los ángeles inferiores, que no exceden mucho al alma en perfección.

En este tema nada hay cierto, mas la primera parte tiene visos de mayor probabilidad.

12. Constituye un problema la posibilidad de comunicación hablada de un alma con otra y con los ángeles y el modo de hablar.

Asimismo, el procedimiento del alma separada para conocer los pensamientos y operaciones libres.

Este procedimiento reviste características idénticas en el alma y en los ángeles. Y, por lo mismo, queden estas cuestiones para el tratado sobre los ángeles.

Baste saber que el alma no puede conocer los pensamientos y las operaciones libres sin el consentimiento de quien es portador de tales operaciones. Y de ahí la necesidad de lenguaje que tienen las almas separadas para declarar su propio pensamiento, de lo contrario, sería imposible la convivencia cívica y un desconcierto la vida comunitaria. Ahora bien, el procedimiento utilizado en ese lenguaje es angélico. Cuál es concretamente dicho procedimiento lo estudia Santo Tomás en *1 p., q. 107*. Por mi parte creo que tal procedimiento es una incógnita para los hombres.

CUESTIÓN 7

Conocimiento del alma separada, en el sector de las cosas materiales: el hecho y el modo

1. Nota: Clasificación tripartita de las cosas materiales: Unas son singulares, otras universales, otras son efectos y operaciones de las cosas singulares. En este momento se plantean tres cuestiones:

Primera: ¿Conoce el alma separada los singulares? ¿Y cuáles?

Segunda: ¿Conoce los hechos contingentes de esta vida?

Tercera: ¿Posee conocimiento natural de las cosas?

2. Primera cuestión: Según el pensamiento de Santo Tomás y sus discípulos, el alma separada conoce los singulares. Mas «el cómo», les produce inquietud. En ella, efectivamente, no admiten especies de los singulares.

Non enim ponunt in illa species singularium. Unde D. Thomas, supra, *a. 4*,[71] ait quod anima separata cognoscit quaedam singularia, non tamen omnia; cognocit autem illa per species infusas a Deo, quae determinantur ad haec singularia per praecedentem cognitionem vel per aliquam affectionem vel per naturalem habitudinem vel per divinam ordinationem. Et ibi, *ad 1*,[72] videtur docere quod anima separata, per species quas ex hac vita attulit, non potest postea cognoscere singularia sensibilia quae in hac vita cognovit. Idem Caietanus, ibi;[73] et D. Thomas, *q. De Anima, a. 20, in corpore* et *ad 11*.

Et videtur consequenter loqui, nam illae species acquisitae tantum repraesentant naturam universalem, et ideo per illam non potest anima cognoscere singularia. Manet tamen apud D. Thomam difficultas eadem in speciebus infusis quas ipse ponit. Illae enim secundum illum non repraesentant directe singularia; et omnes illi modi determinandi species —quos D. Thomas ponit—[74] nec bene intelliguntur nec satisfaciunt. Et iidem fingi possent in speciebus acquisitis.

3. Quare / in hoc prima conclusio sit: Anima separata cognoscit omnia singularia, quae in vita cognovit, per species illorum, quas hic acquisivit. *S 282*

Haec est conformis modo loquendi Sacrae Scripturae et sequitur ex dictis supra.[75] Anima enim separata conservat omnes species, quas in hac vita habuit, et per eas potest cognoscere quidquid repraesentant; et hic habuit species directe repraesentantes singularia; ergo. Consequentia est evidens et antecedens pater supra.[76]

4. Secunda conclusio sit: Loquendo ex natura rei, anima separata non cognosceret alia singularia materialia nisi ea quae in vita cognovit, quorum species detulit, tamen de facto cognovit alia iuxta dispensationem Dei, idque per species infusas repraesentantes illa.

Explicatur et probatur. Si anima maneret in puris naturalibus, conservaret species singularium quas hic acquisivit; alia vero singularia non cognoscuntur propriis conceptibus per proprias eorum species; has vero non potest a rebus desumere, ut supra[77] probatum est; deberet ergo illas recipere a Deo. Non videtur autem necessarium

2 **940** quos... ponit *om. L*

3 **942** 282] 281 *S*

4 **954-955** puris naturalibus *add.* separata (VI 7, 1) *L*

De ahí que Santo Tomás, en el texto anterior, *a. 4*,[71] afirma que el alma separada conoce determinados singulares, pero no todos, y los conoce mediante especies infundidas por Dios, aplicadas a tales singulares en virtud de un conocimiento previo o de una inclinación, o por disposición natural u ordenamiento divino. En el mismo texto, *ad 1*,[72] parece enseñar que el alma separada es incapaz de conocer posteriormente los objetos sensibles singulares, conocidos en la vida mediante especies llevadas consigo de esta vida. Igual tesis de Cayetano en el comentario a dicho texto;[73] también Santo Tomás, *q. De Anima, a. 20, in corpore* y *ad 11*.

Su afirmación parece coherente, pues dichas especies adquiridas se limitan a representar una naturaleza universal y, lógicamente, el alma no puede conocer los singulares mediante ella. No obstante, persiste en la tesis de Santo Tomás la misma dificultad respecto a las especies infusas, que él establece. En efecto, dichas especies no representan, según su opinión, directamente los singulares, y no se entienden bien, ni son satisfactorios todos los procedimientos que Santo Tomás[74] establece para aplicar las especies; los mismos podrían imaginarse en las especies adquiridas.

3. Por tanto, en esta cuestión, una primera tesis: El alma separada conoce los singulares, conocidos en la vida, mediante las especies que de ellos adquirió aquí.

Está de acuerdo con el modo de hablar de la Sagrada Escritura y se desprende de las afirmaciones anteriores.[75] En efecto, el alma separada conserva todas las especies, que tuvo en esta vida, y mediante ellas puede conocer cuanto representan; ahora bien, aquí tuvo especies que representaban directamente los singulares; luego. Es evidente la inferencia y el antecedente queda claro en páginas anteriores.[76]

4. Segunda tesis: En un plano estrictamente natural, el alma separada conocería únicamente los objetos singulares materiales ya conocidos en la vida, cuyas especies llevó consigo, de hecho, no obstante, conoce otros más por disposición de Dios, y ello mediante especies infusas que los representan.

Explicación y prueba: Si el alma permaneciera en estado puramente natural, conservaría las especies de los singulares adquiridos aquí; ahora bien, de los demás singulares no posee conocimiento de conceptos propios mediante sus especies propias, porque no puede tomarlas de los objetos, como ha quedado anteriormente[77] probado; luego debiera recibirlas de Dios.

---

[71] 1 p., q. 89, a. 4.
[72] 1 p., q. 89, a. 4, ad 1.
[73] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q1. 89, a. 4) III-VII.
[74] 1p., q. 89, a. 4.
[75] d. 14, q. 3.
[76] d. 14, q. 3 (2.ª concl.), n. 3.
[77] d. 14, q. 4, n. 2, lin. 435-453.

nec ad naturalem providentiam Dei expectare quod infundatur animae talis species. Cognitio enim singularium, per se sumpta, non est necessaria ad perfectionem intellectus, sed tantum requiritur in ordine ad operationem; anima vero separata non indiget cognitione singularium ad operandum, quia in eo statu non deberet conversari cum aliis hominibus nec aliis rebus materialibus uti; et ideo per se loquendo non videtur necessaria in eo statu pure naturali infusio talium specierum, sicut etiam in hoc statu, cum anima coniuncta corpori, non habet cognitionem alterius vitae.

De facto vero animae beatae habent cognitionem singularium vel per divinam essentiam, quam vident, vel per species eorum, idque vel ratione status beatitudinis ad plenum gaudium illarum animarum vel propter bonum hominum hic manentium ut iuventur ab aliis animabus. Animae vero damnatae habebunt cognitionem singularium quae necessaria fuerint ad debitum supplicium earum. Animae vero parvulorum decedentium in originali nullam habebunt cognitionem singularium materialium, quantum communicare possunt, quia illis necessaria non est naturaliter debita. Et haec est de secunda.

5. Circa tertiam partem, proportionaliter loquendum videtur.

Et sit tertia conclusio: Anima separata non cognoscit particulares actiones et effectus materiales et singulares huius universi, nisi forte aliquas cognoscat per revelationem.

Prima pars probatur ab aliquibus, quia distantia localis impedit cognitionem. Et haec est ratio vulgi; / ratio tamen est ridicula, *S 282v* quia distantia localis ut plurimum impedit actionem materialem, tamen non actionem pure spiritualem, quia non pendet a loco. In sensibus autem impedit distantia localis, quia recipiunt species ab obiecto; [sed] anima separata non recipit.

Ratio ergo sumitur ex defectu specierum: Anima enim separata tantum ⌊defert⌋ speciem illarum rerum quas hic cognovit et illarum re-

964-965 et... specierum *om. L* **966-967** sicut... vitae *S*, qua etiam de causa anima coniuncta corpori cognitionem non [*om. V*] possidet rerum singularium alterius vitae (VI 7, 3) *L* **975** communicare possunt *S*, coniicere possumus (Ib.) *L* **981** per revelationem *S*, referentibus Angelis (VI 7, 4) *L* **986-987** ab obiecto *add.* quae necessario per medium diffunduntur, si tamen sensus apud se haberet species, profecto distantia non impediret sensationem (Ib.) *L* **987** sed... recipit *om. L* **989** defert *L*, differt *S*

Mas no parece necesaria ni que sea incumbencia de la providencia natural de Dios la infusión de tal especie en el alma. En efecto, el conocimiento de los singulares como tal no es necesario para la perfección del entendimiento, y no pasa de ser un requisito de cara a la operación; ahora bien, el alma separada no necesita del conocimiento de los objetos materiales, porque en dicho estado no tendría que tratar con hombres ni hacer uso de otros objetos materiales, y, por ello, justamente, hablando con rigor, no parece necesaria la infusión de tales especies en el susodicho estado puramente natural, del mismo modo que en el presente estado de unión del alma con el cuerpo carece del conocimiento de la otra vida.

Mas de hecho las almas bienaventuradas poseen conocimiento de múltiples singulares, o mediate la esencia divina que contemplan o mediante especies de los mismos, y, por ello, en razón de su estado de bienaventuranza para la plenitud gozosa de esas almas en orden al bien de los que permanecen aquí y reciben ayuda de las otras almas. Las almas condenadas tendrán el conocimiento de los singulares necesario para su merecido tormento. Las almas de los niños que mueren en el pecado original no tendrán conocimiento alguno de los objetos singulares materiales, en su posible ámbito de comunicación, por no serles necesario ni naturalmente debido.

Hasta aquí la segunda parte.

5. La tercera parte parece exigir un tratamiento análogo.

Tercera tesis: El alma separada no conoce las acciones particulares ni los efectos materiales y singulares del presente universo, con la excepción quizá de algunas que conozca por revelación.

Prueba de la primera parte: Algunos autores ponen la prueba en la distancia local que es un obstáculo para el conocimiento. Ésta es la razón de la gente. Pero es una razón ridícula, porque la distancia local es a lo sumo obstáculo para la acción material, pero no para una acción puramente espiritual, que es independiente del lugar. En los sentidos la distancia local es un obstáculo, porque reciben del objeto las especies, el alma separada no las recibe.

La razón, por tanto, se halla en la falta de especies. En efecto, el alma separada es portadora únicamente de la especie de aquellas cosas aquí conocidas, y las recuerda, pero de los efectos sobrevenidos a su separación ni es portadora de especies, ni puede tomarlas de las cosas, ni hay razón para que Dios las infunda, en un plano de exigencia natural, porque tal conocimiento no es necesario para la debida perfección natural del alma, por ser conocimiento harto accidental y ajeno, ni compete a un estado incompetente de suyo para saber de las noticias de aquí.

cordatur, tamen effectuum qui veniunt post decessum illius nec species defert nec potest illas a rebus desumere nec est cur a Deo infundantur ex natura rei loquendo, quia illarum cognitio non est necessaria ad perfectionem naturalem animae debitam, quia est cognitio nimis accidentalis et extranea nec pertinet ad illum statum, cui impertinens est scire quae hic aguntur.

Addidi secundam partem conclusionis, quia non est inconveniens angelum per se deferre animae aliqua quae hic aguntur, vel quod anima, quae postea discessit, referat illi aliqua quae hic gesta sunt. [Habent] enim angeli et animae familiaria colloquia.

6. Dixi in conclusione[78] «ex natura rei», id est, seclusa gubernatione supernaturali quae nunc est circa animam. De his enim aliud est. Animae vero damnatorum nesciunt quae hic geruntur, nisi per daemones vel ex Dei ordinatione ad maiorem poenam illarum. Animae etiam in limbo nihil cognoscunt de hac vita. Beatae vero multa. Vide Gregorium, *12 Moralium, c. 13;*[79] et *Ps. 108;*[80] Augustinum, *De cura pro mortuis [gerenda];*[81] D. Thomam, *2.2, q.* ⌊*83*⌋, *a.* ⌊*4*⌋; et *1 p. q. 89, a. 8.* Qui aiunt animam beatam cognoscere omnia praesentia quae hic fiunt. Et Caietanus[82] notat quod D. Thomas ait «omnia prasentia»,[83] ut denotet quod non cognoscit futura; ergo etiam «omnia» —ut ait Caietanus—[84] distribuitur tantum pro effectibus naturalibus, ut excludantur supernaturalia et libera Dei et angelorum e hominum; et non quilibet beatus cognoscit orationes quae ad alium sactum funduntur; quae limitationes verae videntur.

A d d o quod i l l a cognitio omnium effectuum praesentium —quam D. Thomas[85] tribuit beatis— non fit per visionem beatificam, licet contrarium insinuet Caietanus, ibi,[86] et Ferrariensis, *3 Contra [Gentes], cap.* ⌊*59*⌋, alias in visione beatifica esset mutatio continua, quia videt beatus nunc res praesentes quae, antequam fierent, non cognoscebat. Et si aliquos effectus ⌊contingentes⌋ videt beatus in Verbo, illos videt antequam fiant. Quando vero dicitur quod beatus cognoscit omnes effectus naturales, intelligi debet per visionem quae fit propriis speciebus, et non oportet quod actu omnia cognoscat, quia non necessario omnibus attendit; satis est posse cognoscere, cum voluerit.

999 Habent... colloquia *om. L*

6 **1004** hac vita *add.* cum nihil ad eas attineat (Ib.) *L* **1006** 83 *L*, 88 *S* **1006** 4 *L*, 3 *S* **1017** 59 *L*, 33 *S* **1019** contingentes *L*, cognoscentes (!) *S* **1022** speciebus *add.* extra verbum (Ib.) *L* **1023** voluerit *add. in margine a. m.:*

He agregado en la tesis una segunda parte, porque no existe dificultad en que un ángel comunique al alma noticias de aquí abajo, o porque un alma, separada con posterioridad, le comunique sucesos de aquí. Angeles y almas, efectivamente, mantienen conversación familiar.

6. He hablado en la tesis[78] de «exigencia natural», para excluir el régimen sobrenatural que actualmente rodea al alma. Éstos son problemas distintos. De otro lado, las almas de los condenados se enteran de los sucesos de aquí sólo por los demonios o por disposición de Dios para su mayor castigo. Tampoco las almas en el limbo conocen cosa alguna de esta vida; numerosas, en cambio, las bienaventuradas. Consúltense Gregorio, *12 Moralium, cap. 13,*[79] el salmo *108,*[80] S. Agustín, *De cura pro mortuis gerenda,*[81] Santo Tomás, *2.2., q. 83, a. 4* y *1 p., q. 89, a. 8*. Afirman que el alma bienaventurada conoce todos los acontecimientos presentes de aquí. Cayetano[82] observa que Santo Tomás habla de «todos los presentes»,[83] para hacer notar que no conoce los futuros; ese «todos», por tanto —como dice Cayetano—[84] viene también referido en exclusividad a los efectos naturales, para descartar los sobrenaturales y libres tanto de Dios como de los ángeles y los hombres; tampoco un bienaventurado concreto conoce las oraciones dirigidas a otro santo; estas limitaciones tienen visos de verdad.

Hay más: el mentado conocimiento de todos los efectos presentes, atribuido por Santo Tomás[85] a los bienaventurados, no es debido a la visión beatífica, aunque Cayetano[86] sugiera lo contrario en el comentario y Silvestre de Ferrara, *3 Contra Gentes, cap. 59*; si así fuera, habría mutación continua en la visión beatífica, porque el bienaventurado ve en este momento presentes cosas que no conocía antes de que acontecieran. Y caso de que el bienaventurado vea en el Verbo determinados efectos contingentes, los ve antes de que acontezcan. Ahora bien, cuando se afirma que el bienaventurado conoce todos los efectos naturales, ha de entenderse que mediante la visión efectuada con especies propias, y no es preciso que los conozca todos en un acto, porque no necesariamente presta a todos atención; basta con la posibilidad de conocer cuando quisiere.

---

[78] n. 4 (2ª concl.).

[79] cap. 13 [= cap. 21], vers. 26: PL 75, 999.

[80] ?

[81] cap. 13.16: PL 40, 604.607 (Hic Augustinus dubitative loquitur: «ut volet, accipiat quisque quod dicam». Cfr. D. Thomam, 1 p., q. 89, a. 8).

[82] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 89, a. 8) IV.

[83] 1 p., q. 89, a. 8.

[84] Cfr. in hac d. not. 82.

[85] 1 p., q. 89, a. 8.

[86] *Comm. in S. Th. d. Thomae* (1 p., q. 89, a.8) II.

Addit Caietanus, dicto loco,[87] quod post iudicium omnes beati videbunt in Verbo omnia quae Deus videt scientia visionis. De quo in Theologia mihi nec videtur verum nec multum probabile./

7. Circa tertiam partem: S 283

1.º Certum est quod anima beati habet, ex natura sua loquendo, scientias quas hic acquisivit, ut patet supra.[88]

2.º Est verum quod anima beati habet omnem scientiam naturalem, non tantum per visionem Dei, sed per proprias species, quia hoc pertinet ad perfectionem illius.

Tamen est dubium utrum intra limites naturae anima separata habeat scientiam omnium rerum, licet hic illam non acquisierit. D. Thomas, supra,[89] dicit quod habebit cognitiones naturalium per species infusas. Dicit[90] tamen quod erit imperfecta.

Primum dictum videtur rationabile propter rationes factas supra,[91] et quia anima ex natura sua habet lumen intellectuale sufficiens ad cognoscendas res naturales; ergo ad providentiam Dei spectat dare illi species sufficientes ad operandum cum illo lumine, alias lumen illud erit perpetuo ociosum.

2.º Quia cognitio rerum naturalium, per se loquendo, est magna perfectio animae et naturalis illi; ergo naturale est ut conferantur illi species ad has res cognoscendas.

3.º Ostensum est, supra,[92] infundi animae species aliquas; nulla autem est ratio cur illi conferantur magis species harum rerum quam aliarum; ergo dantur illi species omnium rerum naturalium.

4.º Quia sine cognitione istarum rerum non potest anima se perfecte cognoscere. Cum enim sit forma materiae, ut perfecte comprehendat se, oportet [ut] materiam cognoscat; et cum sit media inter formas mere spirituales et materiales, oportet ut utrumque extremum cognoscat ut se perfectius comprehendat.

Probabile ergo est quod habeat species omnium [rerum] naturalium per infusionem a substantiis separatis et non a rebus acceptas.

Quaeres utrum species infundantur immediate a Deo an per angelos. D. Thomas, *De Anima, a. 20, ad* ⌊*11*⌋, dicit quod per angelum.

In Theologia mutabit sententiam. Vide illum 1 p., q. 12 [*Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 12, aa. 8.10) passim] *S* **1025** in Verbo *om. L* **1026** in Theologia *S*, alibi (Ib) *L*

7 **1027** 283] 282 *S* **1047** rerum naturalium *om. L* **1054** a... separatis *om. L*
1056 11 *L*, 10 *S*

Agrega Cayetano, en el pasaje citado,[87] que después del juicio todos los bienaventurados verán en el Verbo todo lo que Dios ve con ciencia de visión. Afirmación que en Teología no es, a mi juicio, ni verdadera ni mayormente probable.

7. Tercera parte:

Primero. Es cierto que el alma del bienaventurado posee, en un plano de exigencia natural, los conocimientos aquí adquiridos, como quedó claro en líneas anteriores.[88]

Segundo. Es cierto que todo conocimiento natural que posee el alma del bienaventurado se debe no sólo a la visión de Dios, sino a las especies propias, porque ellos vienen a ser una exigencia de la perfección de dicho estado.

No obstante, surge un problema: ¿Posee el alma separada, dentro de los límites de su naturaleza, conocimiento natural de todas las cosas, por más que aquí no lo adquiera? Santo Tomás, en el texto citado,[89] afirma que los conocimientos que tenga de las cosas naturales se deberán a las especies infusas; afirma,[90] empero, que serán imperfectos.

La primera afirmación parece razonable, según las razones anteriormente[91] alegadas, y en atención a que el alma, por su propia naturaleza, posee luz intelectual suficiente para el conocimiento de las cosas naturales; por tanto, es incumbencia de la providencia de Dios dotarla de especies suficientes para que opere junto con esa luz, de lo contrario, esa luz permanecería perpetuamente inactiva.

Segundo. El conocimiento de las cosas naturales, hablando con rigor, constituye una gran perfección del alma, que le es connatural; luego es connatural que se le confieran especies para conocer esas cosas.

Tercero. En líneas anteriores[92] ha quedado demostrado el hecho de la infusión de especies en el alma; ahora bien, no hay razón para que se le confieran con preferencia especies de unas cosas a otras; luego se le confieren especies de todas las cosas naturales.

Cuarto. Sin el conocimiento de tales cosas no puede el alma conocerse perfectamente a sí misma. Para comprehenderse perfectamente a sí misma, es necesario que, al ser forma de la materia, conozca la materia; y es necesario que, al ser forma intermedia entre las meramente espirituales y las materiales, conozca uno y otro extremo, para comprehenderse con mayor perfección.

Es, por tanto, probable que posea especies de todas las cosas naturales infundidas por las sustancias separadas y no recibidas de las cosas.

---

[87] Cfr. in hac d. not. 82.
[88] d. 14, q. 3.
[89] Cfr. in hac d. not. 62.
[90] Cfr. in hac d. not. 66-68.
[91] d. 14, q. 3.
[92] d. 14, q. 4.

Et idem *1* ⌈*p.*⌉ *q. 89, a. 1*, ubi ait quod anima separata intelligit per conversionem ad res actu intelligibiles, sub quibus comprehenduntur angeli. Et idem Caietanus, ibi, *ad 3*;[93] Ferrariensis, *3 Contra* ⌈*Gentes*⌉, *cap. 68, col. 4*.

Et videtur probabile. Quae enim possunt fieri per causas secundas, Deus non facit se solo. In proposito id potest fieri per angelum. Producuntur enim per ⌊actionem⌋ intentionalem quae non requirit transmutationem ⌊subiecti⌋, et ideo potest angelus movere corpus localiter et illuminare alium angelum; ergo et producere has species.

Et contrarium tenent multi, quia angelus non potest educere de materia formam, quae non tendat ad repraesentandam illam.

Respondetur quod angelus non potest producere quascumque qualitates ut materiales, quas eminenter non continet; et qualitates intentionales bene potest, quia sunt sui ordinis et illas aliquo / modo continet, quia est plenus specierum. ⌊Sine⌋ hac productione *S 283v* non videtur quomodo possit intelligi locutio aut illuminatio angelorum.

8. Dubium tamen manet circa secundum [dictum]. D. Thomas ait enim hanc cognitionem esse imperfectam. Et ratio eius colligitur ex *a. 1*[94] quaestionis.

Pro cuius intelligentia notandum quod species dupliciter possunt esse infusae:

1.º Per se.

2.º Per accidens.

Per se infusae dicuntur quae ex naturali modo productionis postulant ut per infusionem producantur . Per accidens vero quae ex natura sua poterunt acquiri per intellectum agentem, tamen ex accidenti non sunt isto modo acquisitae, sed infusae: Et species per se infusae sunt alterius rationis ab acquisitis. Per accidens vero infusae sunt eiusdem rationis.

Supponit ergo D. Thomas quod species, quae animae infunduntur, sunt per se infusae et alterius rationis. Quo supposito, arguit: Una-

1057 p. *L, om. S* **1059** 3] praem. aº (!) *S* **1059** Gentes *L, om. S* **1062** id *S*, effectus de quo loquimur (VI 7, 6) *L* **1063** enim *add.* species (Ib.) *L* **1063** actionem *L*, actum *S* **1064** subiecti *L*, subiectum *S* **1071** Sine *L*, quod si ex (!) *S* **1071** productione *S*, virtute *L*

8 **1083** acquiri *S*, fabricare (VI 7, 7) *L*

Una pregunta: ¿Es inmediata la infusión de las especies por Dios o mediante ángeles? Mediante un ángel, afirma Santo Tomás en *De Anima, a. 20, ad 11,* y en *1 p., q. 89, a. 1,* donde dice que la intelección del alma separada se produce mediante un volverse hacia las cosas inteligibles en acto, en cuyo ámbito están incluidos los ángeles. Es idéntica la tesis de Cayetano, en el Comentario, *ad 3,*[93] y la de Silvestre de Ferrara en *3 Contra Gentes, cap. 68, col. 4.*

Tiene visos de probabilidad: En efecto, Dios no hace por sí solo lo que pueda ser hecho por las causas segundas. En el caso presente, puede ser hecho por un ángel. La producción [de las especies] se debe a una acción intencional, que no exige transmutación del sujeto; y, por lo mismo, puede el ángel mover localmente un cuerpo, e iluminar a otro ángel; luego también producir especies.

Son muchos los que sostienen tesis contraria, dado que el ángel no puede educir de la materia una forma, que no tienda a representarla.

Respuesta: El ángel no puede producir cualidades materiales, en cuanto tales, que no contiene eminentemente; mas sí puede las cualidades intencionales, por gozar de su propio rango y contenerlas en alguna medida, al estar poblado de especies. Sin esta producción se hacen ininteligibles el lenguaje o la iluminación de los ángeles.

8. Persiste, no obstante un problema en torno a la segunda afirmación: Santo Tomás, efectivamente, dice que este conocimiento es imperfecto. Y la razón de ello se desprende del *a. 1*[94] de la cuestión.

La comprensión del problema exige una observación: Son posibles dos modos de infusión de las especies:

Primero, de suyo.

Segundo, por accidente.

En la infusión de suyo se exige que las especies, en virtud del modo natural de producción, se produzcan por infusión. En la infusión por accidente las que podrían adquirirse por medio del entendimiento, lejos de tal modo de adquisición, resultan accidentalmente infundidas. Las especies por infusión de suyo y las adquiridas son esencialmente distintas; en cambio, las de infusión por accidente son esencialmente idénticas.

---

[93] *Comm. in S. Th. D. Thomae* (1 p., q. 89, a. 1) XXI.

[94] 1 p., q. 89, a. 1.

quaeque res distincte cognoscit per species illi connaturales et adaequatas capacitati suae; per species vero universaliores et quae adaequate conveniunt superiori imperfecte cognoscit res inferior, quia non habet virtutem sufficientem ad utendum illis. Sic contingit hic: anima nostra est in infimo gradu intellectualium et connaturale est illi cognoscere per species imperfectas et per sensus acceptas ut per illas habere possit propriam et distinctam cognitionem; et ideo si extra hunc statum feratur, et illi infundantur species superioris rationis, excedet capacitatem suam nec poterit per illas distincte intelligere. Haec tamen sententia est valde dubia.

9. Quarta conclusio sit: Probabilius videtur quod anima separata habet ⌊distinctam⌋ cognitionem rerum naturalium per species illi infusas.

Probatur:

1.º Quia nulla est necessitas ponendi cognitionem confusam. Et rationes factae[95] ad probandum animam cognoscere naturalia videntur etiam probare quod cognoscat distincte. Vel ergo non concedatur animae cognitio naturalium vel concedatur illi distincta cognitio, quia naturalis animae perfectio non consistit in confusa cognitione, sed in distincta, illi naturaliter possibili; nec naturale desiderium animae est ad cognitionem confusam.

Item, lumen naturale intellectus sufficit ad cognitionem distinctam et non tantum ad confusam; ergo dari illi debent species ad talem cognitionem.

Item, Deus supplet vicem causae naturalis; ergo perfectius operabitur quam inferiora agentia; ergo dabit animae separatae species illi proportionatas. Perfectio enim operantis non tantum est in hoc quod agat res perfectas, sed etiam in hoc quod agat res proportionatas.

Item, vel est possibile dari animae separatae species proportionatas suis viribus vel impossibile. Si possibile, ergo / dantur illi. Hoc *S 284*
enim est magis consonum naturae, et in naturalibus debet iudicari

1089 res *S*, natura intelligens (Ib.) *L* **1091** superiori *add.* naturae (Ib.) *L* **1091** res *S*, natura (Ib.) *L* **1094-1095** ut... ideo *om. L*

9 **1100** distinctam *L*, distinctionem *S* **1101** infusas *add.* ita Aegidius, Quodlib. 5, quaest. ult. (VI 7, 8) *L* **1118** 284] 283 *S* **1119** in naturalibus *om. L*

Santo Tomás supone, pues, que las especies infundidas en el alma lo son por infusión de suyo y esencialmente distintas. Y en este supuesto arguye: cada ser conoce distintamente mediante especies que le son connaturales y adecuadas a su especie; ahora bien, mediante especies de mayor universalidad y adecuadamente apropiadas al ser superior, el inferior conoce imperfectamente, al carecer de virtualidad suficiente para disponer de ellas. En el caso presente: nuestra alma está situada en el ínfimo escalón de los seres dotados de intelecto y le es connatural conocer por especies imperfectas y recibidas a través de los sentidos, para, mediante ellos, poder gozar de un conocimiento propio y distinto; y por ello justamente, colocada fuera de dicho estado y con especies infundidas esencialmente superiores, se producirá un desbordamiento de la capacidad del alma y mediante ellas no le será posible una intelección distinta. Ésta, sin embargo, es una teoría enormemente problemática.

9. Cuarta tesis: Es más probable, al parecer, que el alma separada obtenga conocimiento distinto de las cosas naturales mediante infusión de especies.

Prueba:

Primero. No urge la necesidad de admitir un conocimiento confuso. Y las razones alegadas[95] como prueba de que el alma conoce las cosas naturales prueban también, al parecer, que las conoce distintamente. Por tanto, o se niega al alma el conocimiento de las cosas naturales o concédasele un conocimiento distinto, ya que el conocimiento natural del alma no consiste en un conocimiento confuso, sino distinto, que le es naturalmente posible; ni el deseo natural del alma es deseo de conocimiento confuso.

Asimismo, la luz natural del entendimiento basta para un conocimiento distinto y no sólo confuso; luego le es debida la dotación de especies para tal conocimiento.

Asimismo, Dios suple las veces de la causa natural; luego obrará con mayor perfección que los agentes naturales; luego dotará al alma separada de las especies adecuadas. Pues la perfección del que obra radica no sólo en llevar perfectamente a cabo las cosas, sino en llevarlas a cabo adecuadamente.

Asimismo, o es posible dotar al alma separada de especies adecuadas o imposible. Si es posible, lógicamente se la dota. Porque ello va más en armonía con la naturaleza, y en un plano natural ha de pensarse que Dios obra lo que es más armónico con la naturaleza de las cosas, si ello es posible.

---

[95] supra, n. 7.

Deum operari ea quae rerum naturae consonant magis, si sunt possibilia. Dicere vero has species esse impossibiles gratis dicitur.

Dices esse impossibile dari animae species per se infusas et illi proportionatas.

Sed contra:

1.º Si enim hoc erat impossibile, non est cur ponamus Deum infundere species per se infusas, sed melius est dicere quod infundit species eiusdem rationis cum acquisitis, quia tantum infunduntur ad supplendam vicem istarum, et melius est habere species proportionatas quam nimis perfectas.

2.º Nulla ratione probari potest esse impossibile Deo efficere species perfectiores illis quas hic efficit intellectus agens, minus tamen perfectas quam angelicas, quae proprotionantur animae separatae pro illo statu. Quin potius videtur contra rationem <quod> anima, in ordine substantiarum separatarum constituta, habere non possit species pro illo statu sibi proportionatas. Cum enim ille status sit perfectior, licet species sint aliquantulum perfectiores, erunt illi proportionatae; sunt ergo possibiles species mediae inter angelicas et species phantasmatum, quae sint proportionatas animae separatae habenti medium inter angelos et statum essendi in corpore. Restat ergo probata conclusio et solutum argumentum.

1120 si *S*, ac (VI 7, 8) *L* **1121** dicitur *add.* ergo de facto communicantur huiusmodi species separatae animae (Ib.) *L* **1129** perfectas *add.* cum improportione (Ib.) *L* **1132-1133** pro... statu *om. L* **1133** quod] qi [= quia] *S* **1135** perfectior *add.* utpote a materialitate expeditus (Ib.) *L* **1136** perfectiores *add.* quam nostrae (Ib.) *L* **1137-1138** species phantasmatum *S*, nostras (Ib.) *L* species phantasmatum *S*, nostras (Ib.) *L*

Objeción: Es imposible proporcionar al alma especies infusas de suyo y al mismo tiempo adecuadas.

Muy al contrario:

Primero. Si ello fuera posible, no hay razón para suponer que Dios infunde especies infusas de suyo, y es preferible afirmar que Dios infunde especies esencialmente idénticas a las adquiridas, dado que el fin de la infusión se limita a suplir las veces de éstas y son preferibles especies adecuadas a las excesivamente perfectas.

Segundo. No hay razón alguna que pruebe la imposibilidad de que Dios produzca especies más perfectas que las producidas aquí por el entendimiento agente, pero menos perfectas que las angélicas, las cuales sean, en conformidad con el susodicho estado, adecuadas al alma separada; es más, no parece razonable que el alma, constituida en el rango de las substancias separadas, no pueda poseer especies que le sean adecuadas en conformidad con dicho estado. En efecto, al ser más perfecto el referido estado, las especies, aunque con un tanto más de perfección, le serán adecuadas; por tanto, son posibles especies intermedias entre las angélicas y las especies de los fantasmas, las cuales resulten adecuadas al alma separada que goza de un estado intermedio entre los ángeles y el estado de su existencia en el cuerpo. Queda, pues, probada la tesis y solucionada la objeción.

QUAESTIO 8

Utrum anima separata perfectius intelligat quam coniuncta

1. Postquam dictum est de cognitione animae separatae, superest comparemus modum cognoscendi animae separatae cum modo animae coniunctae, ut colligamus qui eorum statuum sit melior animae.

D. Thomas, supra,[96] dicit quod, licet modus cognoscendi animae separatae secundum se sit melior, non tamen animae, quia est improportionatus. Et ita videtur sentire quod anima coniuncta melius cognoscat. Ratio eius est, quia animae uniuntur corporibus ut perfectiorem cognitionem rerum habere possint.

Scotus, in *4, d. 45, q. 2,*[97] ait cognitionem animae coniunctae esse perfectiorem; et ideo ait cognitionem sine dependentia a phantasmate non esse simpliciter meliorem cognitione cum dependentia.

Sed ex dictis videtur aliter dicendum.

Et, 1.º, suppono quod cognoscere sine dependentia a corpore et phantasmatibus est perfectius quam cognoscere cum tali dependentia. Quod D. Thomas[98] ait nec potest negare Scotus, quia illa cognitio est ⌊perfectior⌋ simpliciter, Deo conveniens et angelis. Quod si animae non convenit non est quia illa cognitio non sit melior, sed quia anima non est capax illius, sict cognoscere sine discursu melius sit quam cum illo, licet homini non sit melius, quia est illi impossibile.

2.º suppono quod illa comparatio potest fieri absolute et circa res determinatas.

2. Prima conclusio: Absolute loquendo melius intelligit anima separata quam / coniuncta. *S 284v*

Patet ex dictis:[99]

1.º Quia intelligit se quidditative, quod non habet in corpore.

2.º Concipit intellligentias propriis conceptibus et non per negationes, quod non habet in corpore.

1 **1156** suppono *add.* contra Scotum (VI 8, 1) *L* **1159** perfectior *L*, perfectio *S*

CUESTIÓN 8

¿Posee conocimiento más perfecto el alma separada que la unida?

1. Tras el tema del conocimiento del alma separada, resta cotejar el modo de conocimiento del alma separada con el modo del alma unida, para averiguar cuál de los dos estados es más excelente para el alma.

Santo Tomás, en el texto anterior,[96] declara que el modo de conocimiento del alma separada, aunque de suyo es más excelente, no lo es, sin embargo, para el alma, por ser inadecuado. Y, en consecuencia, parece que en su teoría el alma unida posee conocimiento más excelente. La razón de ello está en que la unión de las almas con los cuerpos tiene como fin posibilitar un conocimiento de las cosas más perfecto.

Escoto, en *4, d. 45, q. 2,*[97] afirma la mayor perfección de conocimiento del alma unida; y, en consecuencia, el conocimiento sin dependencia del fantasma no goza, según él, de mayor excelencia absoluta que el conocimiento con dependencia.

Mas de las afirmaciones anteriores parece desprenderse otra muy distinta.

Primer supuesto: El conocimiento sin dependencia del cuerpo y de los fantasmas es más perfecto que el conocimiento con tal dependencia. Es afirmación de Santo Tomás,[98] que Escoto no puede negar, porque semejante conocimiento es perfección absoluta, que conviene a Dios y a los ángeles. Y si no conviene al alma, la razón está no en la menor excelencia de dicho conocimiento, sino en la incapacidad del alma para tal conocimiento, del mismo modo que un conocimiento sin discurso es más excelente que con discurso, por más que no lo sea para el hombre, por resultarle imposible.

Segundo supuesto: El mentado cotejo puede establecerse de manera absoluta o en un sector de cosas determinadas.

2. Primera tesis: En un plano absoluto es más excelente la intelección en el alma separada que en la unida.

Resulta evidente de las afirmaciones anteriores:[99]

Primero. Posee de sí misma intelección quidditativa, de la que carece el cuerpo.

Segundo. Mediante conceptos propios, y no mediante negaciones, concibe a las inteligencias, modo del que carece en el cuerpo.

---

[96] Cfr. in hac d. not. 94.
[97] n. 9: *o. c.*, t. 20, pp. 302 sq.
[98] 1 p., q. 89, a. 1.
[99] d. 14, qq. 5.6.

Item, Deum melius cognoscit, quia cognoscit melius effectus illius et meliores.

Item, cum sit libera a corpore, aptior est ad intelligendum et ad perseverandum in actibus intellectus, ut D. Thomas, *a. 2, ad 1*,[100] dicit. Et colligitur ex illo *Sap 9:* «[...] corpus [...] quod corrumpitur, etc.»[101]

3. Secunda conclusio: Etiam comparando cognitiones circa res determinatas, melius intelligit anima separata quamcumque rationem quam coniuncta, et res etiam materiales perfectius intelligit.

Pro quo notandum quod in anima separata siunt species materialium rerum, quas hic acquisivit, et sunt species illi infusae, quae distinctae sunt, tenendo quod sunt per se infusae; tenendo vero quod tantum per accidens, eiusdem speciei essent et non infunderentur species rerum quarum iam anima in corpore species habuit, sed tantum supplerentur quae deficerent. Tamen supposito esse per se infusas —quod est probabile et non refert ad propositum— haec comparatio potest fieri multis modis, et omnibus illis anima separata melius intelligit quam coniuncta.

Prima comparatio est: Si anima separata intelligit per species acquisitas, melius intelligit per illas extra quam in corpore. Patet, quia est liberior, et lumen intellectus expeditius.

Secunda comparatio: Si intelligit per infusas, melius intelligit quam per acquisitas. Patet, quia infusae sunt perfectiores et proportionatae animae, immo pro illo statu magis proportionatae quam aliae; et est rationabile quod anima per conversionem ad superiora melius intelligat quam per conversionem ad inferiora. Et patet quod separata per infusas melius intelligit quam coniuncta per acquisitas. Et omnibus modis melius intelligit separata.

3 **1177** circa... determinatas *om. L* **1177-1178** quamcumque... et *om. L*

Asimismo, es más excelente su conocimiento de Dios, porque conoce efectos de Dios más excelentes y de más excelente manera.

Asimismo, al hallarse libre del cuerpo, posee mayor aptitud para la intelección y la persistencia en la actividad intelectual, como afirma Santo Tomás, *a. 2, ad 1.*[100] Y se desprende del texto de *Sap 9:*[101] «El cuerpo se corrompe, etc.»

3. Segunda tesis: Si se lleva el cotejo a un sector de cosas determinadas, el alma separada, que no unida, posee de cualquier aspecto esencial intelección más excelente.

La comprensión del tema exige una observación: En el alma separada hay especies, aquí adquiridas, de las cosas materiales, y hay especies infusas, que son distintas en la hipótesis de que sean infusas de suyo; pero en la hipótesis de que lo sean sólo por accidente, serían de la misma especie y huelga infundir especies de cosas, de las que el alma ya poseyó especies cuando unida al cuerpo, más bien se trataría únicamente de suplir las que faltaran. No obstante, en el supuesto de que sean infusas de suyo —que es lo probable y para el caso irrelevante— son múltiples los posibles modos de cotejo, y en todos ellos el alma separada, que no unida, posee más excelente intelección.

Primer cotejo: Si la intelección del alma separada se produce mediante especies adquiridas, esa intelección es más excelente fuera del cuerpo que unida a él. Es evidente, por estar más libre y la luz de su entendimiento más despejada.

Segundo cotejo: Si la intelección se produce mediante infusas, es intelección más excelente que mediante adquiridas. Es evidente, porque las infusas son más perfectas y adecuadas al alma, aun más, en conformidad con aquel estado son más adecuadas que las otras; y es razonable que la intelección del alma sea más excelente cuando se vuelve hacia lo superior que hacia lo inferior. Y es evidente que separada posee una intelección mediante las infusas más excelente que unida mediante las adquiridas. Y de cualquier modo la intelección de la separada es más excelente.

---

[100] 1 p., q. 89, a. 2, ad 1.
[101] *Sap* 9,15.

QUAESTIO 9

Utrum magis naturale sit animae esse extra corpus quam in corpore

1. Haec quaestio exit ex praecedenti. Omnis enim forma unitur materia ut melius illi sit quam extra, et ut melius exerceat operationes suas; animae vero rationali non sic contingit. Potius enim unio ad corpus illi deterior est, quia impeditur valde ab operatione sua; ergo melius illi est esse extra.

2.º Quando anima non est in corpore est violenter, si esse in corpore est naturale; at status in corpore est contra naturalem inclinationem animae. ⌊Inclinatur⌋ enim vehementer ad cognoscendum Deum et angelos et ad perfecte intelligendum omnia; quae inclinatio impedita est in corpore; est ergo violenta.

Hoc coegit Platonem in *Timaeo,*[102] *Phaedro*[103] et *Phaedone*[104] ad dicendum animas nostras non esse sicut formas naturales. Istae enim naturali ⌊vinculo⌋ uniuntur materiae. Earum enim esse est materiale et imperfectum, anima vero nostra immaterialis / et subsistens. Et ideo *S 285*
—ait— quasi invita tenetur in corpore et inde exire desiderat. Ita Avicenna, *9 Metaphysicae, cap.* <7>,[105] ubi ait quod propria perfectio animae est ut describatur in ea forma totius universi, et fiat saeculum intelligibile, corpus vero —ait— multum nocet animae ad hanc perfectionem, quam naturaliter desiderat. Differt autem Avicenna a Platone quod non negat esse naturale animae nostrae in principio uniri corpori, sed —ait— esse statum naturalem et imperfectum, sicut status pueritiae est homini naturalis, tamen imperfectus. Addit tamen statum separationis esse animae magis naturalem et perfectiorem. Et ita Scotus, in 4, *d.*<45>, *q.* 2.[106]

Hoc non placet D. Thomae, quoniam essentia animae consistit in esse formam corporis, et ideo aptitudo et inclinatio ad corpus est omnino inseparabilis ab illa, et quidquid est contra hanc inclinationem videtur esse praeternaturale ipsi animae. Et ita D. Thomas, *q.* <*89*>, *a. 1,*[107] ait quod intelligere animae separatae est illi praeternaturale,

1 **1205-1206** Quando... at *om.* *L* **1207** Inclinatur *L,* individuatur *S* **1209** violenta *add.* atque adeo naturale ei est esse extra corpus (VI 9, 1) *L* **1212** vinculo *L*, circulo (!) *S* **1213** 285] 284 *S* **1215** 7] 1 *SPL* **1223** 45] 46 *SL*, 49 *P* **1227** 89 *P*, 81 *SL* **1228** a. 1 *add.* et q. de anima, a. 1, ad 7, et 12 et 16; Henricus, Quodl. 3, q. 3, et Quodl. 11, q. 14; Capreolus, 4, d. 43, q. 1. *P*

CUESTIÓN 9

¿Es más connatural al alma una existencia fuera del cuerpo que ligada al cuerpo?

1. Esta cuestión se deriva de la precedente. En efecto, toda forma se une a la materia para adquirir una existencia más perfecta y un ejercicio más perfecto de su actividad, pero no es ése el caso del alma racional. En efecto, su unión con el cuerpo resulta más bien un detrimento por el enorme obstáculo que representa para su actividad; luego es más perfecta su existencia fuera del cuerpo.

Segundo. Si la existencia del alma en el cuerpo es natural, su existencia fuera del cuerpo resulta una existencia violenta; ahora bien, su estado de unión con el cuerpo es contrario a la inclinación natural del alma. En efecto, siente una poderosa inclinación hacia un conocimiento de Dios y de los ángeles y hacia una perfecta intelección de todo; inclinación que halla obstáculo en su unión con el cuerpo; luego se encuentra violenta.

Ello forzó la afirmación de Platón —en el *Timeo,*[102] *Fedro*[103] y *Fedón*—[104] de que nuestras almas no son como las almas naturales. Éstas, efectivamente, se unen a la materia con vínculo natural, pues su ser es material e imperfecto; en cambio, nuestra alma es inmortal y subsistente. Y justamente por ello —afirma— se mantiene en el cuerpo diríamos que forzada. Es idéntica la tesis de Avicena en *9 Metaphysicae, cap. 7,*[105] donde afirma que la perfección propia del alma radica en poseer en sí copia de la forma del Universo entero y convertirse en un mundo inteligible; ahora bien —sigue afirmando—, en orden a esta perfección naturalmente deseada, el cuerpo constituye para el alma grave quebranto. No obstante, Avicena difiere de Platón en no negar que en principio la unión con el cuerpo es algo connatural a nuestra alma, si bien —añade— es un estado connatural e imperfecto, del mismo modo que la niñez es un estado connatural al hombre, pero imperfecto. Con todo agrega que el estado de separación es para el alma más connatural y perfecto. En la misma línea Escoto, en *4, d. 45, q. 2.*[106]

Santo Tomás no comparte esta tesis: La esencia del alma consiste en ser forma del cuerpo, y, por lo mismo, su disposición e inclinación hacia el cuerpo es absolutamente inseparable de ella, y cuanto contradice esta inclinación tiene visos de preternatural para la propia alma. Y de ahí la afirmación de Santo Tomás, en *q. 89, a. 1,*[107] de que la intelección del alma separada le es preternatural, por ser pre-

---

[102] 42 ae.
[103] 246 ab. 247 b. 248 ab. 253 c.
[104] 76 c. 78 cd. 79 de. 80 b. 83 e. 85 e. 86 d. 93 c. 95 a.
[105] *o. c.*, f. 107, col. 1.
[106] nn. 5-11: *o. c.*, t. 20, pp. 281-303.
[107] 1 p.

quia status est praeternaturalis, licet *ad 3*[108] dicat esse naturale prout distinguitur contra supernaturalem; et ideo conatur D. Thomas salvare quod intelligere animae in corpore est illi melius quam extra, quia iudicavit inconveniens intelligere praeternaturale esse melius naturali.

Sed ostensum est[109] intelligere animae separatae esse melius. Et manet dubium in sua vi, et procul dubio est res difficilis, nec est novum in hac mirabili hominis compositione difficultatem invenire, nam in materia morali et naturali gravissima dubia oriuntur ex illa scilicet: Quomodo anima nostra spiritualis sit et corpori immersa; quomodo sit subsistens et vere informans, quomodo sit intellectiva et sensibus alligata. Quae repugnantiam quamdam includere videntur. Et ex his oriuntur alia dubia quae in hoc videntur potissime fundata, quod volumus hanc compositionem sui ad modum aliarum compositionum materialium ⌈metiri⌉, quod tamen nec stare semper potest nec est cur stet, quia ⌈si⌉ compositio hominis singularis est et mirabilior aliis, non mirum si ex ea aliquid sequatur singulare.

2. Dico ergo, 1.º, esse certissimum animam naturaliter uniri corpori et hanc esse naturalem conditionem illius.

Probo. Quia anima essentialiter est forma; omnis vero forma naturaliter informat.

2.º Quia naturale est et maxima perfectio naturae quod homo sit in mundo propter quem totus mundus sensibilis factus est; homo vero consurgit ex informatione animae; ergo haec informatio naturalis est.

3.º Quia anima ex se est ens imperfectum ad aliud perficiendum constitutum; ergo naturale illi est aliud perficere et componere.

3. 2.º videtur certum quod ex hac unione ad corpus anima non redditur imperfectior in substantia sua, quin potius explicat perfectionem suam perficiendo aliud, et licet substantialiter non perficiatur, tamen habet in corpore modum essendi magis conformem substantiae suae.

Haec conclusio, quoad omnes partes, patet ex dictis,[110] / quia *S 285v*
tota substantia animae, quae est in corpore, manet extra corpus, et

1234-1235 novum *S*, mirabile (Ib.) *L* **1242** materialium *S*, naturalium (VI 9, 1) *L* **1242** metiri *L*, *om. S* **1243** si *L*, *om. S*

2 **1247** Quia *add.* ut dictum est ex D. Thoma (VI 9, 2) *L* **1249-1250** sit in *add.* sensibili (Ib.) *L* **1250** mundus sensibilis *om. L* **1250** sensibilis] sensib. *S* **1252** ad aliud *add.* constituendum seu (Ib.) *L*

ternatural su estado, si bien en *ad 3*[108] asegure que frente a lo sobrenatural es natural; lógicamente trata Santo Tomás de salvar la mayor perfección de la intelección del alma ligada al cuerpo que fuera del cuerpo, por ver incoherencia en que la intelección preternatural sea más perfecta que la natural.

Pero se ha demostrado[109] que la intelección del alma separada es más perfecta. Y el problema persiste en toda su fuerza, y la cuestión es sin duda difícil y no es sorprendente tropezar con dificultades en esta admirable composición del hombre, de la que brotan tanto en el campo moral como de la naturaleza gravísimos problemas; concretando: Cómo nuestra alma es espiritual e inmersa en el cuerpo; cómo es subsistente y auténtica forma que informa; cómo es intelectiva y ligada a los sentidos. Y de estos nacen otros, cuya base más importante no es otra cosa que nuestro empeño en que esta nuestra composición sea como la composición de los demás seres naturales, empeño, no obstante, que no siempre es posible mantenerlo, ni hay razón para mantenerlo.

2. Por tanto, primera afirmación: Está fuera de toda duda que la unión del alma con el cuerpo es natural, y que tal es la condición natural del alma.

Pruebas:

Primera. El alma es esencialmente forma; ahora bien, es función natural de toda forma el informar.

Segunda. Es cosa natural y máxima perfección de la naturaleza que el hombre en el mundo sea el destinatario de todo el mundo sensible creado; ahora bien, la información del alma hace surgir al hombre; luego tal información es natural.

Tercera. El alma de suyo es ser más imperfecto y destinado al perfeccionamiento de otro; luego le es natural perfeccionar al otro y entrar en composición con él.

3. Segunda afirmación: Parece cierto que como resultado de esta unión con el cuerpo el alma no se torna más imperfecta en su substancia, antes bien despliega su perfección al perfeccionar a otro, y aunque no se perfeccione substancialmente, posee, ligada al cuerpo, un modo de existencia más conforme con su substancia.

Las investigaciones anteriores[110] evidencian la tesis en todas sus partes: En efecto, la substancia del alma ligada al cuerpo permanece íntegra fuera del cuerpo y desde este ángulo ni la comunicación ni la separación acarrean al alma perfección o imperfección; ahora bien, mediante su unión, el alma perfecciona al hombre entero, y en ello despliega su propia perfección; ahora bien, mediante su unión, el alma perfecciona al hombre entero, y en ello despliega su propia perfección; y toda causa manifiesta su virtualidad, a través de la causación de su efecto; y como

---

[108] 1 p., q. 89, a. 1.
[109] d. 14, q. 8.
[110] d. 14, q. 1.

quoad hoc non perficitur anima, nec imperficitur propter communicationem vel separationem; dum [autem] anima unitur, perficit totum hominem et in hoc explicat perfectionem suam; et omnis causa, dum effectum suum causat, virtutem suam declarat; et quia haec causalitas non est extrinseca, sed per intrinsecam informationem, ad quam anima ex se ordinatur, ideo substantia animae naturaliter est apta ad hanc informationem, et ita actualis informatio est maxime consona substantiae animae, sicut in universum actus proportionantur potentiae et est perfectio eius. Et considerando substantiam animae non dubium quin melior sit illi status in corpore.

4. Tertia conclusio: In ordine ad operationes extensive perficitur anima in corpore, tamen quoad modum efficiendi ⌊perfectiores operationes⌋ non est melius illi esse in corpore corruptibili, sed potius est impedimentum. Nec hoc est contra naturam animae, sed est imperfectio naturalis, quae comitatur imperfectam ⌊conditionem⌋ illius.

Prima pars patet. Quia anima in corpore est principium operationis vegetativae et sensitivae et omnium quas exercet mediante corpore, quas non habet extra.

Secunda pars patet ex dictis.[111]

Tertia pars declaratur inductione: Multa enim conveniunt rebus inseparabiliter, non ut perfectiones earum, sed potius ut imperfectiones et miseriae quae sequuntur ex imperfectione rei, ut naturale est homini esse mortalem, non ut perfectio, sed ut imperfectio; sic ergo propria conditio animae nostrae est uniri corpori corruptibili et hic est naturalis modus inceptionis eius. Quod si aliquod detrimentum illi provenit in operatione sua, est naturalis imperfectio eius et miseria, non violentia.

Et est simile: Melius esset animae semper ratione uti et numquam carere usu rationis, tamen naturale est illi ut per aliquot annos illo careat nec hoc violentum est, sed quaedam naturalis imperfectio.

Declaratur ratione: Cum enim aliquid intrinsece ordinatur ad finem, consecutio illius finis est perfectio illius et status in quo talem fi-

4 **1271-1272** perfectiores operationes *L*, perfectionis operationem *S* **1274** conditionem *L*, cognitionem *S* **1281-1282** imperfectiones et *add.* ut ita dicam (VI 9, 4) *L* **1282** rei *S*, subjecti (Ib.) *L* **1283** imperfectio *S*, perfectio (!) (Ib.) *L*

la causalidad en cuestión no es extrínseca, sino consistente en una información intrínseca, a la que está el alma destinada de suyo, resulta que la substancia del alma posee natural disposición para la información dicha; y, en consecuencia, la información actual se halla en la más plena armonía con la substancia del alma, del mismo modo que, en general, el acto se adecúa a la facultad y constituye su perfección. Desde el punto de vista de la substancia del alma no hay duda de la mayor perfección de su estado de unión con el cuerpo.

4. Tercera tesis: Con respecto a las operaciones, el alma ligada al cuerpo adquiere una perfección extensiva, pero en el modo de producir las operaciones más perfectas no le resulta ventajosa su existencia en un cuerpo corruptible, antes bien, representa ello un obstáculo. El hecho no contradice la naturaleza del alma, es más una imperfección natural, que acompaña a su condición imperfecta.

La primera parte es evidente: El alma ligada al cuerpo es principio de operación vegetativa y sensitiva y de todas cuantas ejerce mediante el cuerpo, de las que carece fuera de él.

La segunda parte es evidente, según las investigaciones anteriores.[111]

La tercera parte se pone de manifiesto por inducción: En efecto, numerosos atributos acompañan inseparablemente a los seres más que como perfecciones como imperfecciones y carencias que se siguen de la imperfección del ser; ejemplo: la condición mortal le es natural al hombre no como perfección, sino como imperfección; en ese sentido, condición propia de nuestra alma es estar unida a un cuerpo corruptible y éste es el modo natural de su comienzo. Y si de ello deriva alguna desventaja en su operación, es imperfección y carencia natural suya, no violencia.

Caso similar. Usar siempre de la razón y jamás verse privado del uso de la razón sería más excelente para el alma, no obstante, lo natural en ella es verse privada del uso durante algunos años, sin que ello suponga violencia, sino cierta imperfección natural.

Prueba de razón: En la ordenación intrínseca de un ser a su fin, la consecución del fin es una perfección del ser, y el estado en el que se produce la consecución del fin es el estado natural del ser; si de ahí se siguen determinados inconvenientes, no tienen carácter de violentos, sino de secuelas naturales de tal condición de la naturaleza.

---

[111] d. 14, q. 8.

nem consequitur est illi naturalis, quod si inde aliqua incommoda sequuntur, non sunt violenta, sed naturaliter sequuntur ex tali conditione naturae, sicut finis pedum est totum corpus substinere, qui finis naturalis est illi parti, ex quo sequitur esse in infimo loco, et quod habent pati multos labores, quae non sunt contra illorum naturam, sed comitantes imperfectionem eorum. Sic animae nostrae finis est constituere naturale compositum omnium perfectissimum, in quo magis attendit ad bonum compositi; quod si hinc aliquod detrimentum patitur, naturalis conditio est, non violentia.

Ais ergo: Infelix est conditio animae nostrae inter omnes formas corporis. Omnes enim aliae perficiuntur in corporibus; illa non.

Respondetur: Nego. Quin potius felicior ⌜est⌝ aliis: In corpore enim perfectiores operationes exercet et cum hoc simul habet; quod si a corpore separetur, potest alium modum operandi habere, quae non est / infelicitas, sed felicitas. Non enim potest ab illa auferri *S 286* tota perfectio, sicut ab aliis formis quae in separatione desinunt esse; haec vero non, sed dum illi aufertur perfectio quam habebat in corpore, aliam acquirit.

5. Per haec ad argumenta:

Ad primum respondetur quod anima ex unione ad corpus in multis perficitur; quod vero in aliquo impediatur est in illa singulare, nec mirum, quia est singularis inter omnes, nec aliquid debet imputari Deo, quod hanc naturam cum his repugnantiis constituerit. Non enim erat alio modo factibilis.

Ad secundum dicitur statum in corpore esse naturalem, quia est conformis essentiae, licet non expleat omnes illius inclinationes; nec vero status extra est omnino violentus, sed aliquo modo etiam naturalis, quia anima ex sua essentia habet quod sit subsistens et incorruptibilis. Rursus ex conditione suae naturae habet uniri corpori corruptibili, ex quo naturaliter sequitur quod debet necessario ab illo separari; facta vero separatione, naturaliter manet, id est, ex se habet vires ad manendum et manet in statu satis perfecto in quo explet quamdam inclinationem naturalem perfectissimam, et ideo ille status, se-

1304 est *L, om. S* **1305** operationes *om. V* **1305** et... habet *om. L* **1306** alium *add.* perfectum (Ib.) *L* **1307** 286] 285 *S* **1307** felicitas *add.* magna (Ib.) *L* **1309** haec... non *om. L* **1316** alio modo *add.* naturaliter (Ib.) *L*

Ejemplo: la sustentación del cuerpo entero es el fin de los pies, fin que para dicha parte es natural y del que se sigue que ocupen la posición inferior y estén sometidos a numerosos padecimientos, que lejos de contradecir a su naturaleza acompañan a su imperfección. Del mismo modo, el fin de nuestra alma es la constitución del compuesto natural más perfecto de todos, en el que el máximo interés está en el bien del compuesto; y si de ello surge algún menoscabo, posee carácter natural, no violento.

Lógica objeción: Infortunada es la condición de nuestra alma entre todas las formas de un cuerpo. En efecto, mientras que todas las demás se perfeccionan en los cuerpos, no así ella.

Respuesta: Niego. Más aún, goza de mejor fortuna que las demás, pues unida al cuerpo ejerce operaciones de mayor perfección y tiene además como posibilidad conjunta otro modo distinto de operación, si se separa del cuerpo, lo cual no es mala sino buena fortuna. No es posible, en efecto, arrebatarle, como a otras formas que con la separación dejan de existir, la perfección en su totalidad; a ella, no, porque, al serle arrebatada la perfección de que goza unida al cuerpo, adquiere otra nueva.

5. Vengamos a las objeciones.

Respuesta a la primera: Son muchos los aspectos en que el alma se perfecciona como resultado de su unión con el cuerpo; ahora bien, que surja algún obstáculo, es en ella excepcional y nada extraño, como excepcional es ella entre todos, sin que Dios merezca reproche alguno por haberla constituido con semejantes contradicciones. No cabía, efectivamente, otro modo de plasmarla.

Respuesta a la segunda: El estado de unión con el cuerpo es natural, por ser conforme a su esencia, aunque no satisfaga todas sus inclinaciones; por otro lado, el estado de separación lejos de ser del todo violento es también natural en alguna medida, dado que el alma posee, en virtud de su esencia, atributos de subsistencia e incorruptibilidad. A su vez, la condición de su naturaleza exige la unión con un cuerpo corruptible, de donde, como secuela natural, se hace ineludible la separación; pero realizada la separación, su permanencia es natural, es decir, posee de suyo capacidad de permanencia y permanencia en un estado bastante perfecto, en el que satisface una determinada inclinación natural extraordinariamente perfecta; y precisamente por ello, dicho estado le resulta natural en todos estos aspectos, si bien es preternatural desde el punto de vista de la carencia del fin esencial al que está destinada.

cundum haec omnia, naturalis illi est, licet ex parte qua non habet essentialem finem ad quem ordinatur sit praeternaturalis. Sed quisnam statuum istorum est simpliciter magis naturalis? Neuter enim videtur ita naturalis ut totam capacitatem animae et omnes eius inclinationes expleat.

6. Q u a r t a c o n c l u s i o: Absolute loquendo status in corpore est magis naturalis animae. Licet enim status extra corpus sit magis naturalis, ea ratione qua anima cum intelligentiis convenit, tamen secundum propria illius et secundum differentiam ultimam essentialem, qua est forma corporis, magis naturalis ⌜est illi status in corpore⌝. Magis enim naturalia sunt absolute quae conveniunt rei secundum essentialia quam quae conveniunt secundum communia.

D i c e s: Quod magis naturale est, diuturnius est; esse ⌜autem⌝ in corpore est temporale; esse extra est aeternum, naturaliter loquendo; ergo est magis naturale.

R e s p o n d e t u r:

1.º {Magis naturale est maioris durationis, quantum est ex parte rei cui est naturale, secus si ab extrinseco impediatur. Sic ⌜est⌝ in proposito: Anima enim in corpore semel creata semper, quantum est de se, maneret in illo. Et haec est naturalis inclinatio hominum ad vivendum —*2 Cor, cap. 5:*[112] «Nolumus ⌞expoliari⌟, sed, etc.»—, tamen quia ab extrinseco impeditur a contrariis <corporibus>, ideo non potest perpetuo in illo statu manere}; in alio vero perpetuo manet, quia est magis elongatus a contrariis.

2.º respondetur quod status maxime consonus inclinationi animae nostrae est status in quo perpetuo in corpore maneat et corruptioni non subsit et a cognitione perfecta rerum omnium non impediatur; quem statum habebunt animae resurgentium beatorum. Quod si illa resurrectio naturalis esset, non esset difficultas. Diceretur enim animam nostram / quasi ab imperfecto ad perfectum procedere: et primum, naturale ei esset ut esset in corpore, in quo, pro aliquo tempore, non uteretur ratione; deinde ⌜ut⌝ paulatim acquirat corpus in quo uti possit ratione, in quo iam perfectior est, sed adhuc imperfecta et quasi *S 286v*

1327 finem *add.* id est, informationem (VI 9, 5) *L*

6 **1333** tamen *S*, ac (!) (VI 9, 6) *L* **1335** est... corpore *L*, *om. S* **1338** autem *L*, *om. S* **1343** est *P*, *om. S* **1345** hominum *S*, hominis *P* **1346** expoliari *PL*, explicari *S* **1346** etc. *S*, supervestiri *P* **1347** corporibus] corporis *S* **1347** corporibus *S*, agentibus (Ib.) *L* **1357** ut *L*, *om. S* **1358** in... est *om. L*

Mas ¿cuál de esos estados es absolutamente más natural? Porque ni uno ni otro es, al parecer, de tal manera natural, que satisfaga la entera capacidad del alma y todas sus inclinaciones.

6. Cuarta tesis: En un plano absoluto, el estado de unión con el cuerpo es para el alma más natural. En efecto, aunque el estado de separación sea más natural en cuanto que el alma posee una dimensión esencial común con las inteligencias, sin embargo, en cuanto a su dimensión típica y última diferencia esencial, por la que es forma del cuerpo, le es más natural su estado de unión con el cuerpo.

Una objeción: Lo que es más natural es más duradero; ahora bien, su unión con el cuerpo es temporal, su existencia fuera del cuerpo es eterna, en una perspectiva natural; luego es más natural.

Respuesta:

Primero. Lo que es más natural es de mayor duración desde el ángulo del ser para quien es natural, pero ello no es así si existe un obstáculo externo. Éste es el caso del alma: Una vez creada en el cuerpo permanecería siempre en él desde el ángulo de su exigencia esencial. Y aquí radica la inclinación natural de los hombres a la vida —*2 Cor, cap. 5*:[112] «No queremos desnudarnos, sino etc.»— No obstante, como los cuerpos, de condición opuesta, constituyen un obstáculo extrínseco, no puede, en dicho estado, permanecer perpetuamente, sí permanece, en cambio, perpetuamente en el otro estado, que está más alejado de los opuestos.

Segunda respuesta: El estado de máxima armonía con la inclinación de nuestra alma es el estado de permanencia perpetua en el cuerpo, sin sometimiento a la corrupción, sin obstáculos para un conocimiento perfecto de todas las cosas, estado de que gozarán las almas de los bienaventurados tras la resurrección. Y si la resurrección fuese un hecho natural, desaparecería la dificultad. Se diría, efectivamente, que nuestra alma experimenta una especie de proceso desde lo imperfecto a lo perfecto: en una primera fase sería un hecho natural que, unida al cuerpo, careciera del uso de la razón durante algún tiempo, que, en una segunda fase, con el desarrollo paulatino del cuerpo, fuese ya posible el uso de la razón, fase más perfecta, pero todavía imperfecta y en vías, por así decir, de un estado más perfecto; en un tercer momento, con la separación del cuerpo, afronta su condición natural, adquiere mayor perfección de entendimiento y experimenta toda modalidad de existencia; finalmente, unida por Dios al cuerpo, alcanza allí toda su perfección. No obstante, el entendimiento no queda tranquilo, justamente porque la resurrección no es un hecho natural, sino de gracia.

---

[112] *2Cor* 5,4.

in via ad statum perfectiorem; postmodum vero a corpore separatur ut naturalem conditionem subeat et maiorem intellectus perfectionem acquirat et omnem essendi modum experiatur; postmodum vero corpori unitur a Deo ut ibi habeat omnem perfectionem suam. Quia tamen resurrectio naturalis non est, sed ex gratia, ideo non quiescit intellectus. Et dici posset quod licet resurrectio, eo modo quo nunc fit et respectu finis ad quem ordinatur, sit absolute supernaturalis, tamen, intra leges naturae sistendo, videtur naturalis conditio sui petere quod habeat aliquem finem perpetuum, non solius animae, sed totius compositi et quod sit aliqua retributio malorum et bonorum, non tantum in animabus, sed etiam in compositis, siquidem homines ipsi sunt qui male vel bene operantur. Et consequenter dicendum esset ad providentiam Dei, ut auctor naturae est, pertinere reunire animam separatam corpori aliquo modo incorruptibili in quo possit totam suam naturalem perfectionem habere et complete esse beata. Quod quidem apparenter dictum est, sed illud longius examinare theologi est. Maxime enim pendet ex cognitione naturalis finis animae nostrae. Quod si hoc non dicatur, dici ⌊necessario⌋ debet naturam humanam esse talis conditionis quod, intra leges naturae stando, non potest perfectum statum naturalem habere, sed per gratiam perfici, nec posse separari a gratia cum tota perfectione naturali, et ideo a Deo ad finem supernaturalem elevata est et per gratiam concessit quod naturae deerat. Nec hoc ex imperfectione humanae naturae provenit, sed ex perfectione. Quia enim haec natura multa ambit, non potuit per naturam tota eius capacitas ⌊repleri⌋, sed necessaria fuit gratia. Quapropter si natura gratia destituatur, sine vita invenietur, id est, bene instituta, non tamen potuit <repleri> cum omni perfectione sua.

1374 theologi *S*, alibi (VI 9, 6) *L* **1376** necessario *L*, nec *S* **1383** repleri *L*, reperiri *S* **1384-1385** Quapropter... sua *om. L* **1385** repleri] reperiri *S*

Mas cabría afirmar que, si bien la resurrección es un hecho absolutamente sobrenatural, sin embargo, instalándonos en el marco de las leyes de la naturaleza, parecen exigencia de su propia condición natural la existencia de un fin perpetuo no para el alma, sino para todo el compuesto, y la existencia de una retribución de malos y buenos, que afecte no ya a las almas sólo, sino también a los compuestos, toda vez que son justamente los hombres quienes obran mal o bien. Y , en consecuencia, sería preciso afirmar que se inscribe dentro de la providencia de Dios, como autor de la naturaleza, la reunificación del alma con un cuerpo en alguna medida incorruptible, en el que fuese posible la realización de toda su perfección y una existencia completamente feliz. Afirmación que, por cierto, se hace sin rigor técnico y que exige, empero, del teólogo análisis más prolongado. La cuestión depende, efectivamente, en grado superlativo, del conocimiento que nuestra alma posea del fin natural. Pero si esta afirmación no se hace, debería necesariamente hacerse otra: Que la naturaleza humana es de tal condición que, dentro del marco de las leyes de la naturaleza, es incapaz de alcanzar un estado natural perfecto, antes bien, obtiene la perfección por gracia y, por ello precisamente, Dios la ha elevado al fin sobrenatural, y concedido por gracia lo que faltaba por naturaleza; y ello no deriva de la imperfección de la naturaleza humana, sino de su perfección. En efecto, como esta naturaleza tiene múltiples aspiraciones, no ha sido posible colmar su entera capacidad en el plano de la naturaleza y se hizo necesaria la gracia. Por lo cual, caso de que la naturaleza quedara desprovista de la gracia, resultaría sin defecto, es decir, correctamente constituida, sin embargo no fue posible colmarla de toda su perfección.

QUAESTIO 10

Utrum anima separata appetat iterum reuniri corpori

1. Haec quaestio facile resolvitur ex dictis.[113]

Scotus enim, supra,[114] consequenter negat talem appetitum, ⌊tum⌋ ⌈quia⌉ —inquit— ⌊anima⌋ ex illa unione nihil perficitur, tum quia illa reunio est impossibilis per naturam, inclinatio vero naturalis non est ad impossibile, vel dicendum esset resurrectio esset naturalis.

D. Thomas ubique tenet contrarium: *1 p., q. <76>, a. 1, ad 6*; colligitur ex *q. 89, aa. 1* et *2; 1.2, q. 4, a. 5; De spiritualibus creaturis, a. 2, ad 5; De potentia, q.* ⌈5⌉, *a. 10, ad 5;* in *4, d. 49, q. <4>, a. <5 c>* [et] *<ad> 1.*

/ N o t a n d u m quod appetitus rerum est naturalis et elicitus. *S 287*
Corpus etiam cum anima potest reuniri, [et] potest esse idem quod antea et eodem modo, scilicet corruptibile et subiectum miseriis, etc., impediens perfectam cognitionem supernorum, potest etiam corpus perfectiori modo dispositum [esse], liberatum ⌈scilicet⌉ a corruptione. De anima etiam loqui possumus vel secundum praecisam cognitionem naturalem vel absolute, prout nunc est.

2. His suppositis, p r i m a c o n c l u s i o sit: Appetitu naturali anima separata appetit corpus.

P r o b a t u r. Quia appetitus naturalis est aptitudo naturalis quam res habet, quae metaphorice nomine appetitus explicatur, ut dictum est *Physicorum 1*; sed anima separata semper retinet eamdem aptitudinem ad corpus, et semper est pars ex natura sua ad perficiendum illud; ergo.

Nec contra hoc procedunt argumenta Scoti.[115]

Ad p r i m u m enim respondetur negando consequentiam, nam appetitus naturalis partis non semper respicit necessarium bo-

1 **1390** tum *L*, tm *S* **1390** quia *L*, *om. S* **1390** anima *L*, animam *S* **1393** 76] 26 *SL* **1394** q. 89... 1.2 *om. L* **1395** 5 *L*, *om. S* **1395** a. 10, ad 5 *add.* in 4, dist. 43, q. 1, a. 1, quaestiuncula 3, ad 4 (VI 10, 1) *L* **1395** 4] 1 *SL* **1395** 5 c et ad] 1.1.q. *SL* **1396** 287] 286 *S* **1400** scilicet *L*, *om. S*

CUESTIÓN 10

Sobre el apetito del alma separada a reunirse de nuevo con el cuerpo

1. Esta cuestión recibe de las investigaciones anteriores[113] fácil solución.

En efecto, Escoto, en el texto citado,[114] niega lógicamente tal apetito, por cuanto —son sus palabras— dicha unión no aporta al alma perfección alguna y, por otro lado, tal reunión resulta imposible en el plano natural; ahora bien, la inclinación natural no apunta nunca a un imposible o sería fuerza afirmar que la resurrección es un hecho natural.

Santo Tomás mantiene la tesis contraria en innumerables pasajes: *1 p., q. 16, a. 1, ad 6;* es corolario de *q. 89, a. 1* y *2; 1.2, q. 4, a. 5; De spiritualibus creaturis, a. 2, ad 5; De potentia, q. 5, a. 10. ad 5;* en *4, d. 49, q. 4, a. 5 c.* y *ad 1.*

Urgen unas observaciones: El apetito de los seres es natural y elícito. También es posible que el cuerpo se reúna con el alma, con posibilidad de seguir siendo el mismo de antes y de la misma manera, quiero decir, corruptible y sometido a carencias, etc. presentando obstáculos a un conocimiento perfecto de las altas realidades; y con posibilidad también de ser un cuerpo dispuesto de manera más perfecta, quiero decir, liberado de la corrupción. También es posible abordar este tema del alma atendiendo a su conocimiento natural precisivo o, absolutamente, a su estado presente.

2. Después de estas precisiones, una primera tesis. El alma separada apetece el cuerpo con apetito natural.

Prueba: El apetito natural es la aptitud natural, que posee un ser, la cual se deja entender metafóricamente con el nombre de apetito, como se ha dicho en *Physicorum 1;* ahora bien, el alma separada retiene siempre la misma aptitud para con el cuerpo y siempre sigue siendo parte destinada por su propia naturaleza al perfeccionamiento de otro.

Frente a la tesis carecen de validez los argumentos de Escoto.[115]

Respuesta al primero: Se niega la inferencia, dado que el apetito natural de una parte no siempre dice relación con el necesario bien de la parte, sino con el

---

[113] d. 14, qq. 8.9.

[114] *Sent.* IV, d. 43, qq. 2 sqq.: *o. c.,* t. 20, pp. 34-115 (praesertim: *Ibid.,* q. 2, nn. 14.24.25.29.30: *o. c.,* t. 20, pp. 44.54 sq.57 sq.).

[115] Cfr. in hac d. not. 114.

num partis, sed bonum totius; sat ergo esset quod anima perficeret hominem ut corpus appeteretur.

2.º respondetur quod etiam in illa unione perficitur aliquo modo anima, ut supra[116] ostensum est.

Ad secundum respondetur quod unio animae ad corpus absolute est naturalis et hanc respicit appetitus naturalis. Quod illa vero sit reunio et non prima unio nihil refert ad appetitum naturalem; et hoc est quod aliter dici solet: quod licet reunio ad corpus quoad modum sit praeternaturalis, tamen quoad terminum, qui est esse unitam, est naturalis; inclinatio vero est ad terminum, et ita est ad aliquid naturale.

3. Secunda conclusio: Valde probabile est quod anima separata, ratione naturali ducta, non appeteret appetitu eliciti reunionem ad corpus, nisi forte velleitate quadam et sub conditione, quam putaret impossibilem per naturam.

Hanc conclusionem sic explico: Anima separata, naturali ratione ducta, putaret esse impossibile reuniri per naturam, nisi forte cognosceret id esse possibile Deo de potentia absoluta; putaret etiam quod si unio deberet iterum fieri, deberet esse ad corpus eiusdem rationis cum eo quod antea habebat. Dico ergo quod anima separata, hoc cognoscens, nollet reunionem ad corpus.

Probatur. Quia iudicaret hoc esse illi maius malum quam bonum et in ea re magis perdere quam acquirere, quia licet acquireret statum magis naturalem, tamen amitteret statum magis spiritualem et liberum ab omni gravamine corporis; et licet acquireret aliquas operationes, tamen amiteret perfectissimas et consortium substantiarum separatarum.

Confirmatur. Nam licet homo naturaliter sit mortalis, si semel a mortalitate liberaretur, non illam appeteret, quia licet sit magis naturalis, non tamen maior perfectio; et res magis appetit id quod perfectius est.

Item, quia vel anima / hoc appeteret propter bonum suum vel *S 287v*
propter perfectionem universi, de cuius perfectione est ut homo sit. Non primum, ut ostensum est,[117] nec secundum, quia licet nulla anima reuniretur corpori, non desineret species humana esse in mundo per continuam generationem.

3 **1445** de cuius... sit *S*, ad cuius perfectionem homo spectat (VI 10, 3) *L*

bien del todo; bastaría, por tanto, con que el alma perfeccionara al hombre, para que el cuerpo fuera apetecido.

Segunda respuesta: En la mentada unión también se perfecciona el alma en alguna medida, como quedó demostrado en líneas anteriores.[116]

Respuesta al segundo argumento: La unión del alma con el cuerpo es absolutamente un hecho natural y con él dice relación el apetito natural. Ahora bien, que se trate de una reunión y no de una primera unión es algo totalmente irrelevante para el apetito natural; la misma afirmación suele expresarse de otro modo: Por más que el modo de reunión sea preternatural, el término, que consiste en el estar unida, es natural; ahora bien, el término es adonde apunta la inclinación y, en consecuencia, apunta hacia algo natural.

3. Segunda tesis: Es muy probable que el alma separada, guiada por la razón natural, no apetecería con apetito elícito su reunión con el cuerpo, quizá únicamente lo apeteciera con cierta veleidad y bajo una condición que estimaría imposible en el plano natural.

Aclaración de la tesis: El alma separada, guiada por la razón natural, estimaría imposible volverse a unir de nuevo en un plano natural; quizá únicamente conocería que ello era posible para Dios en el plano de la posibilidad absoluta; estimaría también que, si debiera producirse de nuevo la unión, debería ser unión con un cuerpo de características idénticas a las del anterior.

Afirmo, pues, que el alma separada, conociendo estas circunstancias, rechazaría su reunión con el cuerpo.

Prueba: Consideraría que la reunión es más un mal que un bien, y que con ella sería mayor la pérdida que la ganancia, porque, si bien ganaría un estado más natural, perdería un estado más espiritual y libre de toda la cargazón del cuerpo; y si bien ganaría una determinada actividad, perdería otra perfectísima y la convivencia con las substancias separadas.

Confirmación: Aunque el hombre es naturalmente mortal, una vez liberado de su condición mortal, dejaría de apetecerla, porque, si bien es más natural, no es, con todo, mayor perfección.

Asimismo, o bien el alma apetece la reunión para su propio bien o para perfección del universo, perfección que exige la existencia del hombre. No es el primer caso, como se ha demostrado,[117] ni tampoco el segundo, porque no cesaría en el mundo la existencia de la especie humana a través de una generación continua, aunque no se produjese reunión de alma alguna con su cuerpo.

---

[116] d. 14, q. 9 (1.ª, 2.ª et 4.ª concl.), nn. 2, 3 et 6.
[117] d. 14, q. 9 (3.ª concl.), n. 4.

Et secunda pars conclusionis patet ex dictis in praecedenti quaestione,[118] nam si animae separatae daretur corpus non obnoxium corruptioni a quo non impediretur in intellectionibus intellectualibus, tale corpus appeteretur ab anima, et anima separata posset habere hunc actum: «Si daretur mihi hoc corpus, vellem uniri illi.» Quia tamen putaret impossibile informare tale corpus, ideo non appeteret hoc voluntate efficaci et absoluta.

Sed contra primam partem est argumentum: Ergo nunc naturaliter desiderat anima exire a corpore isto, cuius contrarium experimur.

Respondetur {nunc esse alligatam animam appetitui sensitivo, qui maxime morti reluctatur, quia tunc perit.

Item, cognitio futurae vitae est incerta et status dubius, et ideo formidat anima exire a corpore.

Item, amor praesentium trahit animam,} nec contemplatio et bona futura tanti aestimantur; et ideo non est eadem ratio animae coniunctae et separatae.

4. Tertia conclusio: Nunc de facto animae separatae appettunt reuniri appetitu elicito et absoluto —*Apoc 6*—[119]

Et ratio est, quia cognoscunt quod debent reuniri corporibus, in quibus habent perfectionem suam et nulla privantur. Quae cognitio supernaturalis est, et ideo ex hac parte appetitio supernaturalis est, licet ex parte sui sit absolute naturalis.[120] Nec tamen ideo non violentae manent, quia non illis corpora tribuuntur, sed libenter obediunt, et certo sciunt quod suo tempore propria corpora recuperabunt, in quibus perpetuo Deo ⌊fruentur⌋, cui honor et gloria in saeculorum saecula. Amen

Finis librorum *De Anima*

1450 non obnoxium *S,* obnoxium (!) (Ib.) *L* **1459** nunc *S,* tunc *P* **1461** cognitio... dubius *S,* status futurae vitae est incertus *P* **1461** incerta *S,* curta (!) (Ib.) *L* **1462** exire *S,* exitum *P* **1463** Item *S,* et *P* **1463** animam *S,* illam *P* **1463** nec contemplatio *om. L* **1464** futura *add.* quia futura (Ib.) *L* **1464** tanti *S,* minus (Ib.) *L*

4 **1466** Tertia *S,* Quarta (VI 10, 4) *L* **1466** separatae *add.* ac iustae (Ib.) *L* **1467** Apoc. 6 *add.* Vidi subtus altare animas, et clamabam, usquequo Domine non iudicas, etc. *L* **1471** sui *S,* termini (Ib.) *L* **1474** fruentur *L,* serventur *S*

Segunda parte de la tesis: Resulta evidente de las investigaciones de la cuestión anterior:[118] En efecto, si al alma separada se le diera un cuerpo no sometido a la corrupción y que no ofreciera obstáculos a las operaciones intelectuales, tal cuerpo sería para el alma objeto de apetición, y el alma separada podría realizar este acto: «Si se me diera un cuerpo así, querría unirme a él.» Sin embargo, no lo apetecería con voluntad eficaz y absoluta, justamente porque informar un cuerpo así lo juzgaría imposible.

Mas existe una objeción contra la primera parte: Lógicamente, el alma tendría ahora deseo natural de salir de un cuerpo, que experimentamos como su opuesto.

Respuesta: El alma se encuentra ahora ligada al apetito sensitivo, reacio en grado sumo a la muerte, porque con la muerte perece.

Asimismo, el conocimiento de la vida futura es incierto y dudoso su estado, y, por ello, el alma siente espanto a salir del cuerpo.

Asimismo, el amor de las cosas presentes arrastra al alma y no es tan grande la estima de la contemplación y de los bienes futuros; y, por lo mismo, merece consideración distinta el alma unida y separada.

4. Tercera tesis: En su estado presente, las almas separadas apetecen de hecho la reunión con apetito elícito y absoluto —*Apoc 6*—.[119]

La razón es ésta: Poseen conocimiento de su obligada reunión con los cuerpos, en los que tienen su perfección, sin verse privadas de ninguna; este conocimiento es sobrenatural y, por lo mismo, la apetición desde este ángulo es sobrenatural, aunque desde el ángulo de sí mismas es absolutamente natural.[120] Con todo, en el presente estado, permanecen sin violencia, a pesar de hallarse privadas de sus cuerpos, y en gustosa obediencia, con la certeza de que en su momento recobrarán sus propios cuerpos, en los que gozarán eternamente de Dios, a quien sea el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

Fin de los libros *De Anima.*

---

[118] d. 14, q. 9 (4.ª concl.), n. 6.
[119] *Ap* 6,9 sqq.
[120] Cfr. d. 14, q. 10 (1.ª concl.), n. 2.

INDEX NOMINUM

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE DEL TOMO 1

ÍNDICE DEL TOMO II

ÍNDICE DEL TOMO III

Se terminó de imprimir
en Artes Gráficas Soler, S. A.,
de Valencia,
compuesto en sus originales por
SIFTEL,
el día 18 de junio de 1991
fiesta de S. Agustín